

التصوّف في مرآة معاصرة

Sophism A Modern Reflection

ليلى قراوزان، ومحمد زمري

Leila Karaouzene & Mohamed Zemri

قسم الأدب العربي، كلية العلوم الإنسانية، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر

بريد إلكتروني: leila_karaouzene@yahoo.fr

تاريخ التسليم: (٢٠١٢/٦/١٤)، تاريخ القبول: (٢٠١٢/١٢/٢)

ملخص

تشتغل هذه الدراسة على إثارة عدّة محاور ومنها المحور التراثي بقراءة قيم التصوّف من مصادره التراثية، من خلال مقولات أقطاب الصّوفية، وإعادة بعث تلك القيم وإنعاشها في سياقاتها الحضارية الإيجابية، ومحور التصوّف وتجليات الحداثة الحامل لعرض موقف التراثيين من الحداثة وموقف الصّوفية من التيار الحداثي، وهل خدمت الحداثة قضايا التصوّف، وكذا محور الصّوفية والمعاصرة بتناول علاقة الصّوفية بالحركات الاستعمارية، وعلاقتها بالسياسة المحلية والعالمية، خاصّة الولايات المتحدة الأمريكية كما تجلّت بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وأخيرا توقيع المآخذ على صوفية اليوم، من خلال المظاهر التي احتقي بها والأفكار التي نحل منها، ومن ثمّ تجديد روح التصوّف ليتناسب مع تطّعات الإنسان المعاصر وآفاق الحضارة التي ينتمي إليها، وصولا إلى التّأنيج والتّوصيات، كلّ ذلك وفق منهج يعمل على عرض المواقف الدّاعمة للتصوّف والمناوئة له على حدّ سواء، ومن ثمّ إثارة القضايا ومناقشتها ممّا يضيء أمام المتلقي أفق الرّؤية ويفتح مجال الروية في إصدار الأحكام واتخاذ المواقف.

Abstract

The present study revolves around many aspects among which the patrimony axe is the main concern of this research. It tries to highlight the values of sophism through framing different relationships among colonial movements and national international policies especially .s.a after eleventh events of September. Eventually it attempts at renewing the spirit of sophism so that it copes with the new human ambitions the horizons of the civilization he belongs to.

مقدمة

عني التصوّف لدى جمهور الدارسين ببحوث كثيرة من جوانب متعدّدة، فانصبت جهودهم نحو سير المتصوّفة وهو ما يظهر في المصنّفات التي تؤرّخ لطبقات الصّوفية وتراجهم، كما انكبوا يدرسوا ظواهر التصوّف كالفناء والاتحاد والخلول، وتتوجّه هذه الدّراسة إلى منحى آخر من مناحي البحث وتختصّ بدراسة قيم السلوك الصّوفي، وليس اختياريًا لهذه الزاوية اعتبارًا، وإنّما أردنا وضعه في مجسّ الاختبار لمعرفة مدى مشاركة الصّوفية في الحياة الفعلية، ودور التصوّف في تشكيل معالم الحضارة التي ينتمي إليها وبناء القيم الإنسانية، ويمكن أن نتوصّل إلى ملاحظة مختلف الأنماط التي يتحرّك التصوّف بداخلها، ومعرفة نوعيّة السلوك الصّوفي، وذلك من خلال قراءة التعريفات التي حظي بها من قبل أقطاب الصّوفية، ومن ثمّ تتحدّد أهداف البحث في تقديم القراءة الصّحيحة للظاهرة الصّوفية كواقع متجدّد في مجتمعنا الإسلامي، وتعديل الرّؤى المناوئة للتصوّف القائمة على رفض أطروحاته الفكرية، ونفي دوره في التّهوض بالأمة حضاريًا، وهي مناسبة ينطلق منها لتأكيد فرضية أنّ التصوّف عامل ازدهار وتقدّم، لا عامل تخلف وتأخّر، وهو ما يكتشف من صميم القيم المشار إليها، منذ البواكير الأولى للتصوّف إلى وقتنا الحاضر.

١. التصوّف سلوك حضاري وقيمة اجتماعيّة تواصلية منتجة

اقترن السلوك الصّوفي بالأخلاق والآداب، ويمكن أن نبدأ بتعريف بسيط للتصوّف نستجلي منه قيم التصوّف، يعرف السّرّي السّقطي التصوّف بأنّه: «خلّق كريم، يُخرّجه الكريم إلى قوم كرام» (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٦٢)، وفي ضوء هذا التعريف تتفتح معالم الطّاقة المبدعة إلى قوّة الإخراج وفاعليّة المشاركة والتّواصل الاجتماعي، فلا بدّ لهذه الأخلاق أن تتعدّى صاحبها فيقوم بإخراجها إلى قومه، وعملية الإخراج هذه تشبه فعل الرّكاة، فكذلك زكاة النّفس بالأخلاق الطّيبة تستوجب من الصّوفي إخراج مقدار من ثروته الرّوحية إلى من هو بصحبته، فالتصوّف بهذا المعنى هو ما تؤدّيهِ الدّات نحو الآخر، وإن كان هذا الأداء أخلاقيًا بالدرجّة الأولى، فإنّ الأهمّ منه، تلك الشّحنة المعطاءة التي تتخلّص من الأنا الفردي متّجهة إلى الأنا الجماعي.

ولم تُنقص اجتماعيّات الصّوفية من تعبّداتهم، لأنّهم وضعوا الأشياء مواضعها، وأدركوا أنّ ما للخلّق عليهم ليس أقلّ رتبة ممّا هو للحقّ، ولذلك أصل البسطامي لفكرة التّعاش مع الخلق في ظلّ معايشة الحقّ، فمن صفات الصّوفي: «أن تراه يؤاكلك ويشاركك ويمزحك ويبيعك وقلبه في ملكوت القدس هذه أعظم الآيات» (عباس، ٢٠٠٤، ص ٧٠).

ونتعمّق معالم المشاركة الاجتماعيّة في عرض أبي نعيم الأصبهاني فالتصوّف: «موافقة الحق، ومضاحكة الخلق» (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٧٦)، باتّباع الشّريعة أمرا ونهيا، لكنّ ملازمة الطّريقة في رحلة الوصول إلى الحقيقة لا تتطلّب من الصّوفي انفراد في الشّعاب وجوب المفاز والفقر، أو الاستقرار في الصّوامع والمعابد، فالسّفر إلى الحقّ معراج روعي يرتقي فيه إلى السّموات العلى ويطلع من خلاله على الألطاف والأسرار، ثمّ ينزل عنه وفراشه

الاجتماعي ما يزال دافئا، لأنها نقلة سرّية سريعة وتطواف روحاني خاطف، ومضاحكة الخلق التي أشار إليها ليست عملية إيهام ومراوغة أو وجودية مقنعة، لأنها أكثر ما توحى إلى مباشرة الصوفي لغيره والتعايش السلمّي الإيجابي معهم، والفسحة الروحية والاجتماعية التي يخلقها في بيئته، لذلك فهو يشدّ أزر هذا المعنى بتعريف آخر يجعل من الصوفي شريكا اجتماعيا ومساهما اقتصاديا من الدرجة الأولى، من خلال قيمة مادية حضارية أخرى وهي التسامح بالمال (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٦٩).

ولنتأمل هذا التأسيس المالي الذكي المرتبط بقيم أخلاقية ومعايير دينية، تحقق التّكامل الاجتماعي والتكافل المادي بين أفرادها، إنه تصوّر يقدم نموذجا إلى جميع العصور مع شمول صلاحية تطبيقه على مختلف المجتمعات الحاضرة والمستقبلية، لأنه لا يستغني عن أحد شقيه، فلاستغناء عن الأخلاق في التأسيس الاجتماعي الحضاري يصيب الأمة بالعقم الروحي، واستغناؤه عن الجانب المادي يصيبه بالعطب والإفلاس على صعيد المال والإنتاج.

وللشيخ أبي سعيد بن أبي الخير رؤية موافقة في اعتباره الولي الحقّ من: «يدخل ويخرج مع العامة وينام ويأكل معهم ويشترى ويبيع في السوق ويشارك في المحادثات إلا أنه مع ذلك لا ينسى الله لحظة واحدة» (شيمل، ٢٠٠٦، ص ٢٧٥)، إن هذه المقاصد ترسم أفقا مشرقا لاستشراف الكمال الإنساني في سياقاته الاجتماعية الحضارية، يترك فيها الصوفي ما في رأسه ويمنح ما في كفه، ولا يجزع ممّا يصيبه (شيمل، ٢٠٠٦، ص ١٤٢).

إن احتفاء الصوفية بالجانب الأخلاقي لم يبق سجين الفردية أو القيمة النظرية، وإنما تعدّاها إلى الممارسة الفعلية والتطبيق العملي، الذي تنتظم فيه الأخلاق العملية، أو فنلقل إنه قد توزّع إلى قسم المعاملات، فالسادة الصوفية لم يفصلوا بين العبادات والمعاملات، لأنهم حاكوا نسيجا متماسكا بين الحقّ والخلق قوامه: «الصدق مع الحقّ، وحسن الخلق مع الخلق» (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٧٩)، فإذا أراد العبد أن يختبر صدقه مع الحقّ، فليُنظر إلى معاملته للخلق، لأنّ التحقق بالحق لا يكتمل إلا بتصحيح معاملة الخلق.

وتعمّقت فلسفة الأخلاق لدى محي الدين بن عربي، بمعاملة كلّ أمر بما تعطيه رتبته ومنزلته، فمعاملة الله تكتمل بالوفاء بما عاهدته عليه من الإقرار ببروبيته عليك، ومعاملة الآيات بالنظر فيها، ومعاملة ما تدركه الحواسّ بالاعتبار، ومعاملة البصر بالغض عن محارم الله، ومعاملة السمع بالاستماع إلى أحسن الحديث والقول، واللسان بالصمت عن السوء من القول، ومعاملة الرّسل بالاعتداء بهم، ومعاملة الملائكة بالطهارة والذكر، ومعاملة الشيطان من إنس وجان بالمخالفة، ومعاملة من هو أكبر منك بالتوقير، ومن هو أصغر منك بالرحمة، ومعاملة الأشجار والأحجار بعدم الفضول، والأرض بالصلاة عليها، ومعاملة الأسماء الإلهية بالخلق بها، ومعاملة الدنيا بالرغبة عنها، والآخرة بالرغبة فيها، ومعاملة المال بالبذل، ومعاملة الموجودات كلّها بالصيحة، وهكذا يسترسل في وصية بالغة ببيان جنس معاملة كلّ ما يعرض للصوفي من حيّ وجامد في أمور الدنيا والشرع والآخرة (ابن عربي، ١٩٨٨، ١٩٢ إلى ١٩٤).

وتوسّعت القيمة التواصلية لدى مشايخ الصّوفية من المعاملة إلى العمل، فالتصوّف تصوّر واحتمال، وتشمّر واعتمال (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٧٦)، غير أنّ اعتمال أنواع المجاهدات والرياضات، لا تنفي التّشاط الاجتماعي بأدواره العمليّة التعليميّة، ويتوزّع الحسّ الصّوفي المتكامل إلى مختلف الأبعاد القيمية المرتكزة على: « التّحصيل للأصول، ثم التّنبية للعقول، والتعليم للجهول » (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٧٥)، فالتصوّف منظومة متعدّدة الأقطاب، يمثل الصّوفي فيها البؤرة المشعّة المتحرّكة بنفسها المحرّكة لغيرها.

لقد استوعب مشايخ الصّوفية القيمة العمليّة للتصوّف، ووعيههم كان منظماً تنظيماً منطقيّاً، أدركوا من خلاله ضرورة أن يُستقّ العمل بالعلم والمعرفة، ولذلك فإنّهم لم يفصلوا بين حلقات السلسلة الثلاث، القائمة على العلم والعمل والموهبة، لأنّ الحلقة لا تقضي إلى ما بعدها إلا إذا استكملت دورتها استكمالاً تامّاً، فأولّ التصوّف علم وأوسطه عمل وآخره موهبة (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٨٣)، فلا بدّ من العلم والكسب لبلوغ مراتب الوهب، ولم تقتصر الأعمال على التعبّد وأداء الفرائض والنوافل وحسب، بل أضافوا إلى الأخلاق السنيّة كالبنل والإيثار، شرط التشرّف بخدمة الأخيار، وقد دلّت مقولاتهم على أنّ تكليف السالك بالخدمة كان من أبرز شروط سلوك الطّريق، وأمّدوا فيها لتشمل أشكالاً كثيرة يقرّرها الشّيخ لمريديه، فمحافظة الحرمة، ومداومة الخدمة كانت دأبهم وعادتهم (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٧٤).

ولنرخ سمعنا إلى نداء الصّوفية بل إلى شعارهم الرّوحي المتين: "إنّ على الصّوفي أن يخدم المرضى حتّى وإن كان هو كذلك منهوك القوى"، فخدمة الخلق شرط لخدمة الحقّ وسبب موصل إليه، يقول ابن خفيف: «إذا كنت لا تحسن خدمة صاحبك من البشر فكيف تستطيع أن تحسن خدمة الله» (شيمل، ٢٠٠٦، ص ٢٦٠)، فمبدأ الخدمة يقوم على توظيف السالك وإشراكه في الأعمال التي يكون فيها خادماً لا مخدوماً قهراً لغريزة الاستعلاء الحيوانيّة، وتعويضها بالتسامي الرّوحاني.

إنّها المحبّة الصّادقة للخلق التي تفضي إلى محبّة الخالق، فلا يكون العبد محبّاً للحقّ مخلصاً في محبّته وهو كاره للخلق، وحين يدرك الصّوفي هذه الحقيقة يرى رحمة الله في رحمته لإخوانه، وصرف بلاء آخرته في دفع بلاء الدّنيا عن غيره، وقضاء حاجته في قضاء حوائج الناس والسّعي عنهم، بل ويرى فيهم ما يراه المخلوق من أثر الخالق فيهم، فيعاملهم بالرّفق والإحسان، وبمثل هذه المعاني الجياشة امتلأت بيانات الصّوفية.

وقد حتّ محي الدّين بن عربي على العمل بمقتضى العلم، فعلى الصّوفي أن يستعمل العلم في جميع حركاته وسكناته، لأنّ العمل بمقتضى العلم يورث العبد علماً آخر لم يكن يعلّمه ينتفع به في دنياه وآخرته، وأمّا إن ترك العمل فإنّه يكون كالسّراج أو الشّمع يضيء للناس ويحرق نفسه (ابن عربي، ١٩٨٨، ص ٥٩، ٦٠)، ولذلك ربط ابن عربي بين العلم والعمل وحسن الإيمان.

واحتفاء مشايخ الصّوفية بالعمل، لم يجعلهم يندفعون بما يقومون به من أعمال تعبديّة أو وظائف اجتماعية، وقد نصّح البسطامي مريديه بقوله: «حسب المؤمن من عقله أن يعلم أنّ الله غنيّ عن عمله» (عبّاس، ٢٠٠٤، ص ٨٠)، وهو تحذير من أن يغلب على المريد عمله، فيصبح

له من العلائق والعوارض التي تحببه عن الحقّ وتبعده عنه، ومنها مناجاة الثفري لخالفه: «اللهمّ إني أعوذ بك من أن أعلم علماً إلا بك، أو أريد علماً إلا لك، أو أعمل عملاً إلا لوجهك، أو أتوجه وجهه إلا في طاعتك»، وفي مناجاة أخرى: «إني أعوذ بك من أن أنفق مالا إلا في حقوقك» (النفري، ٢٠٠١، ص ٧٨).

وهذا ما كانت تلج به حناجرهم، وصدقت عليه أعمالهم، وورثوه إلى مريدتهم، فالعلماء ورثة الأنبياء والصّوفية أولياء الله وأهل الميراث النبوي، فليس أطيب من اجتماعية ربّانية ترعاها يد إلهية مباركة تحفظ فيها الحقوق وتراعى فيها الممتلكات وتصان فيها كرامة الإنسان.

٢. التصوّف سلوك فردي منفتح

نجد مقابل السلوك الصّوفي المنفتح على المجتمع، نوعاً آخر يختلف عنه في المنهج وهي السلوكية الانطوائية التي تميّز بها بعض الصّوفية ودعوا إليها، جاعلين الفردية والانعزالية سبيلهم إلى بلوغ الأمل، ومن ذلك اعتبارهم التصوّف «تطبيق الدّنيا بتاتاً، والإعراض عن منالها ثباتاً» (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٦٨)، وقد طبّق كثير منهم هذا المبدأ في شقيّه تطبيقاً حقيقياً، فآثروا الخروج عن الدّنيا على خروجهم إليها، والتّزمو مساكنهم ورباطاتهم ودور عباداتهم، وعزفوا عن الدّنيا واحتلّوا بأنفسهم عن الخلق، لاعتقادهم أنّ الاتصال بالخالق لا يحدث إلا بالانفصال عن الخلق، فكان انقطاعهم عن النّاس ترجمة عمليّة لمبدئهم في الانقطاع عن السّوى والأغيار، ولأنّهم اعتبروا الخلق حجاباً عن الحقّ، فدخلوا الطّريقة كان عندهم في الانفراد بالحقّ عن ملاسبة الخلق، وشرح بعضهم أسرار العزلة وأصولها في اعتزال البريّة قلباً وجسداً.

وأصول العزلة لدى القشيري توجب الخروج عن غير الله، فلا تحصل الوصلة بالله إلا بعد العزلة عن غير الله، لذلك قيل عن فتية الكهف أنّهم لمّا اعتزلوا ما عبّد من دون الله، أو أهمّ الحقّ إلى كنف رعايته ومهدّ لهم مثنوى في كهف عنايته (الملطاوي، ١٩٩٩، ص ٢٢٥).

وقد جعل الصّوفية الحقّ والخلق على طرفي نقيض، فكان لا بدّ من التبرّي عمّن دونه والتخلّي عمّن سواه، فذهب بعضهم إلى حدّ إسقاط رؤية الخلق ظاهراً وباطناً (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٦٧)، فأصبح التصوّف قرين التّعطيل، بما يحمله من قيم سلبية وجمود وخمود، نتيجة منطقيّة للمغالاة والتّشديد في تحديد المبادئ ورسم القوانين والمبالغة في تطبيقها، ممّا أدّى بالسالك إلى العجز عن فعل شيء نافع يُفيد منه، فالجلوس للعبادة أو التأمّل أو استبطان الذات، هو العمل الذي ملأ على الصّوفي وقته وشغل يومه، ومن ثمّ أصبح الخشوع، والخمول، والقنوع، والذبول، صفاته التي يسام بها، وعاد مُدْمِناً على الإذلال والإقلال والإخمالات (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٧٣).

ولم يصل إلى المفهوم الصّحيح العميق للوحدة الصّوفيّة وتطبيقها بصفة سليمة إلا الأقطاب المحقّقين، فالجنيد أقرّ أنّ التصوّف هو: «أن تجلس ساعة معطلاً عن ملاحظة شيء» (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٦٤)، ومع ذلك لم ينادي بإبطال الفعل والحركة، وإنّما أشار إلى ما

يشبه إفراغ الفكر والذات من كلّ الشّحن السّلبية التي تعلق بهما وتعكر صفوهما من أجل السّماح للطّاقة الإيجابية بأن تأخذ مكانها، فوضعية اللا تأمل واللا تركيز على شيء محدّد، عمليّة تمكّن الصّوفي من استبدال الشّحنات السّلبية بأخرى إيجابية تمتلئ بها الذّات، وتهيئه لاستقطاب الإلهامات الإلهيّة، وتشرفه على الرّوحانية المثزّنة.

وقد أثرت نظريّة "العامل" لدى أقطاب الصّوفية على الأفهام السّاذجة الآخذة بظاھر اللفظ وسطحية المعنى، فأمّدوا من حبّلها في الاعتقاد بنفي التّدبير والسّعي، وتجلّى هذا المبدأ لدى الشّيخ الأكبر في أنّ الحقّ تعالى هو العامل بالإنسان من حيث أنّه لا فعل له، أو من لم يحسن العمل كان العامل غيره، فالتصرّف بأوامر الشرع والانتهاه عند نواهيه هو عين التخلّص من الحدث فيصبح العبد محلاً لأنّ الحقّ فيصير سمعه وبصره وعينه ويده (ابن عربي، ج ١، ص ٤١٣)، وظهر المبدأ ذاته لدى جلال الدّين الرّومي في سياق جديد وصياغة أخرى: «عندما لا تتسج يكون الخالق هو النّساج»، فالقصد ليس أبعد من إسلام المهجة إلى الحقّ تعالى، لأنّ الأوّلياء والأصفياء يعملون دون علل ثانويّة كونهم خلقوا أنفسهم بأخلاق الحقّ، ولذلك فهم يعملون بالله لا بغيره (شيمل، ١٩٥٩، ص ٢٨٢، ٥١٤).

وأما الإعراض عن منال الدّنيا، فقد مثّل قطع العلائق، وهي كلّ ما يحول بين المرء وربّه، أو ما يشغل به عنه كالملذّات والطّيّبات وحتىّ المباحات، فهجروا الطّعام والمنام والكلام إلى جانب اعتزالهم الأنام، لأنهم ما أخذوا التّصوّف عن القيل والقال، لكن عن الجوع، وترك الدّنيا (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٦٤)، فكان الجوع طريقهم إلى الإشباع الرّوحي والمعرفي، وشقّوا منه طريقاً إلى الحكمة، فإذا جاع العبد مطر قلبه بالحكمة (عبّاس، ٢٠٠٤، ص ٨٤).

غير أنّ ذلك الانقطاع عن البشر كما عناه أكابر الصّوفية، إنّما هو انقطاع بالقلب لا بالحسّ، فليس الكامل من صدرت منه أنواع الكرامات وإنّما الكامل الذي يقعد بين الخلق يبيع ويشترى معهم ويتزوّج ويختلط بالنّاس ولا يغفل عن الله لحظة واحدة (المطاوي، ١٩٩٩، ص ٢٥).

والمتنوّع لسير الصّوفية يتنبّه للحركيّة التي كانوا يخلقونها في حياتهم من أسفار ورحلات وتنقّلات في المشارق والمغارب أخذاً للعلم واجتماعاً بنظرائهم واتّصالاً بشيوخهم وكذا الجهود التّنظيرية والنشاط الإبداعي الزّاخر المتنوّع بين التّأليف في العلم والفقه والفلسفة والكتابة النّثرية والشّعريّة.

ووصف الجنيد في رسالة "دواء التّفريط" المقربين من الله لتحبيبهم إلى العباد وتيسير الاقتداء بهم والسّير على خطاهم والعمل على منوالهم، وفي رسالة "أدب المفتقر إلى الله"، عطف على تلك الأخلاق بالرّضى عن الخالق عزّ وجلّ في جميع الحالات، وعدم مسائلة أحد سوى الحقّ تعالى. (الجنيد، ١٩٨٨، ص ٧٤، ٧٥).

ومال بعض الصّوفية إلى الاعتقاد بأنّ التّصوّف توفيق إلهي، استأثّر به في مديد علمه وطيّ غيبه، فلا يفيد العبد كسبه وتعبه، إلّا إذا كان موقفاً إلى ذلك توفيقاً إلهياً، فمن الصّعب أن يصبح صوفيّاً من لم يولد صوفيّاً، ولذلك قال بعضهم: «فهذه الخرقة لا بدّ وأن تكون قد خيطت في قديم

الأزل» (شيمل، ٢٠٠٦، ص ٢٧)، والاعتقاد بمبدأ الاصطفاء الإلهي الذي يجعل من الولي مختاراً كما يكون النبي مختاراً؛ ولد الشعور الصوفي المتواتر الذي تظهر في رموز المصافحة والسبحة والسلسلة والخرقة...

ويراد بالمصافحة إعطاء الطريقة يدا بيد، وانتقالها من حضرة الرسول الأعظم عبر سلسلة مشايخ الطريقة إلى الوقت الحاضر، حيث يقوم الشيخ بإيصالها إلى المريدين أيضاً يدا بيد، وهي كناية عن البيعة أو المعاهدة أو اللبسة الروحية (الكسنزان، ج ١٣، ص ٢٢٦).

وتجلى استخدام السبحة في تناول كل واحد منهم إيّاها عمّن سبقه، بعد أن رآها في يده وأخذ الإجازة منه للعمل بها، وقد قال فيها الجنيد: هذا شيء كنا استعملناه في البدايات ما كنا نتركه في النهايات (الكسنزان، ج ١١، ص ٣٤، ٣٥).

والسلسلة هي الخيط الروحي الذي يربط مؤسس الطريقة الجديدة بأحد مشاهير الصوفية السابقين، أو جماعة منهم ممن كانوا قبله، حتى يصله الإشعاع الروحي الأول في الإسلام، وهو رسول الله ﷺ ورمزها التتابع والاتصال، فالمنتسب يكون كالحلقة في السلسلة لا يتحرك في أمر إلا تحركت السلسلة كلها، بخلاف غير المنتسب فإنه يتحرك وحده ويسكن وحده، (الكسنزان، ج ١١، ص ٢٣٠ إلى ٢٣٤).

أما الخرقعة لغة: قطعة الثوب الممزق، وفي الاصطلاح: عتبة الدخول في الصلحة، وهي بمعنى المبايعات والتفويض والتسليم والدخول في حكم الشيخ، ثم توسعت إلى ما يعطيه الشيخ لمريده من تاج وجبة وقميص وسجادة وإبريق وسبحة وغيرها (الكسنزان، ج ٧، ص ٦١).

فالسلك الصوفي وإن بدا انعزالياً في ظاهر مقولاته، فإن باطنه ينم عن الانفتاح على النفس وعلى الآخر، والمقدرة على فهم المقاصد المختلفة وراء الكلمات المطروحة، هي نفسها المقدرة على قراءة الذات وتأويلها، وتطوير إمكاناتها وقدراتها، فيتحرك المرء إلى اختراع الذات وخلق نموذجها بدل استهلاكها.

٣. السلوك الصوفي حرية في عبودية

ما أقل التعريفات التي نسبت للـصوفي، فالسلوك الصوفي كان دائماً رديف العبودية ونفي الاختيار والإرادة، وإذا ما اقترن التصوف بالحرية، فإنها حرية تدل على التوسع في الأخلاق والتغلّب بين الفضائل، فالتصوف ظلّ تعبيراً عن: الحرية، والمروءة، والبساطة، والسّخاء، والكرم، أو هو حرية، وفتوة، وترك التكلف في السّخاء والتظرف في الأخلاق (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٦٦)، فلم تخرج دلالات الحرية في هذين التعريفين عن الحقل الأخلاقي، ولذلك كان المعنى الحقيقي للحرية هو الدال على العبودية لله تعالى، ولا يمكن أن نفهم الحرية إلا بفهم معاني العبودية.

وضّح محي الدين بن عربي مفهوم الفقر والعبودية في قوله: «كن فقيراً من الله كما أنت فقير إليه، ومعنى فقرك من الله أن لا يشمّ منك رائحة من روائح الرّبوبية بل العبودية المحضة كما أنّه ليس في جنب الحقّ شيء من العبوديّة، ويستحيل ذلك عليه فهو ربّ محض فكن أنت عبداً محضاً» (ابن عربي، ١٩٨٨، ص ١٢٤)، فالرّبوبية المحضة للخالق والعبودية المحضة للعبد تنفيان أو هام وحدة الخالق والمخلوق، وتظهر عبقرية السادة الصّوفية في تصوّرهم الحرّية عين العبوديّة، فالحكمة الصّوفية تنفي التّعارض بينهما، وهي الجمعية التي لا تعني تداخل الحدود والصفّات، لأنّ جمعهم بين الحرية والعبودية جمع أضداد وليس جمع نقيض، فإذا كان ظاهرهم الحرّية فإنّ بواطنهم عبودية الحقّ بالافتقار والتّسليم والتّنزيه والتّوحيد، وإذا كان ظاهرهم العبودية فإنّ بواطنهم تحرّر عن الأغيار والعلائق والخواطر والشّرك الظاهر والخيّفيّ.

وينتقي الالتباس عن نوع الحرّية التي ينالها الصّوفية لأنّهم كما وصفهم أبو بكر الكثاني: «عبيد الظواهر، أحرار البواطن» (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٦٦)، فالصّوفية أحرار البواطن بما لهم من عبوديّة للحقّ، وهم أحرار بما لهم من عدم التّبعيّة للأغيار، ولذلك اعتبر أدب المريد في علاقته بالشّيخ هو أدب تحريره من رقّ الأغيار بإنهاض قلبه في طلب الحقّ (الجنابي، ٢٠٠١، ص ٧٦)، فالصّوفية وإن بدّوا عبيد الظواهر، فهم سادة الخلق وأشرافهم.

ولننظر إلى إخلاص أبي يزيد البسطامي عبوديّة لرّبّه في قوله: «النّاس كلّهم يهربون من الحساب ويتجافون عنه، وأسأل الله تعالى أن يحاسبني، لعله يقول لي فيما بين ذلك: يا عبدي، فأقول: لبيك، فقله لي: عبدي، أعجب إليّ من الدّنيا وما فيها، ثمّ بعد ذلك يفعل بي ما شاء» (عبّاس، ٢٠٠٤، ص ٩٠).

وإذا كان الصّوفي هو المصروف عن حرّيته، فما نوع الحرّية التي ينالها إذن؟ نجد جواباً في تعريف ابن عربي للحرّية من أنّها: «الاسترقاق بالكلّية من جميع الوجوه»، ومعناه أن تكون حرّاً عن كلّ ما سوى الله، وإزالة صفة العبد بصفة الحقّ، والخروج عن الوجود البشري إلى الوجود الإلهي، بالارتفاع عن كلّ ما هو موجود، فتحقيق الفعل الإرادي يتعيّن في العبودية لله لا عنه، والحرّية تنمّ من خلال تخليص النّفس من تبعيّة الموجودات، لذلك الحرّ من ملك الأمور بأزمّتها ولم تملكه وصرفها ولم تصرفه، فالحرّية هي تحرّر من الأشياء، أمّا التحرّر بالأشياء فهي عين العبودية والاسترقاق المادّي، لذلك كانت الحرّية المنشودة خروج عن رقّ الكائنات، لا تلك التي تجعل العبد مملوكاً لشهواته ونزواته (بدوي، ١٩٦٢، ص ١٩، ٢٠)، فليس للحرّية وجود عين لدى الشّيخ الأكبر، وحقيقة الحرّية في غنى الذات عن العالمين، والعالم أبداً مفقّر إليه، فالعالم عبيد فلا حرية لهم أبداً (ابن عربي، ج ٠٢، ص ١٥٦١، ١٥٦٢).

وبين الحرّية والعبوديّة، تتحدّد معالم النّفس الخالصة، فإذا وجد العبد حرّيته كان مخيّراً وإذا فقدّها كان مختاراً، فليُنظر العبد أيّ المنزلتين يريد، فالعبوديّة سرّ العطاء والمنحة والاصطفاء الرّباني، ومقام نفي الإرادة مقام رفيع لدى أقطاب الصّوفية، ولذلك كان البسطامي يردّد: «أريد ألا أريد» (عبّاس، ٢٠٠٤، ص ٦٤)، أمّا النفري فقد اعتبر أهل الاختيار مرضى، لا شيء سوى لأنّ نسبة الاختيار إلى أنفسهم هو المرض بعينه (التلمساني، ١٩٩٧، ص ٣٨٧).

ومن التعريفات التي ردت التصوّف إلى العبوديّة ما نجده لدى أبي يزيد البسطامي بطرح النفس في العبوديّة، وتعليق القلب بالربوبية، واستعمال كلّ خُلُق سيّئ، والنظر إلى الله بالكلية، (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٤٠٨)، وطرح النّفس في العبوديّة تذكرنا بعبارة بليغة للعطار في أسلوب موسيقي وجداني وشاعريّة حاملة بـ: «لزوم الشّجاعة ونثر الرّوح أمام الحبيب» (العطار، ٢٠٠٢، ص ١٨٦).

والعبودية إرادة الحقّ في الخلق بلا خلق، وألا يرى العبد في نفسه ظاهراً وباطناً، بل يرى الحقّ في كلّ ذلك، لأنّه أسير في يديّ الله بلا إرادة ولا اختيار (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٤٣١)، وهنا يأتي دور الشّيخ في تسليك مريديه، فيضعون إرادتهم في إرادته، ولذلك حدّد السّهروردي في أدب المريد مع الشّيخ قاعدة "سلب الاختيار"، وعدم التصرف بالنّفس والمال إلا بمراجعة الشّيخ وأمره، وإذا سلّم المريد إرادته لشيوخه، فلكي يصل بها إلى إفناءها في إرادة الخالق، ولذلك قيل: إنّ السّكون أمام الشّيخ هو أسلوب تحرير الإرادة النّفسية عبر تذويبها في إرادة الحق، وهنا تتأسّس قاعدة "أن يكون المريد كالميّت بين يديّ غاسله" (الجنابي، ٢٠٠١، ص ٧٣، ٧٥).

وقد نظّر إلى هذا المبدأ بعين الانتقاد والطعن، لأنّ الغالب على الفهم الجانب السلبي الذي لا يرمي إلى التصوّف بصلّة، فقيّمته الإيجابية، تتمثّل في أنّ تخلي المريد عن أفعاله، ما هو إلاّ لتحليّه بأفعال من هو أكمل منه صورة، إلى أن يصير فاعلاً بالله، وإضافة المريد إلى الشّيخ لا تعني نفي شخصيّة المريد أو استلابها، ولنتمثّل للعلاقة بين الشّيخ والمريد بمرأتين متقابلتين، فالمريد يراقب مرآة نفسه في مرآة شيوخه، فيصلح عطبها ويعالج ضررها، ويصقلها إن رأى عليها كدورة، ويجلوها إن رأى فيها ظلمة النّفس الشّهوانية والأمارّة واللّوامة، فيخلّج من تقصيره، وتعلو همّته نحو مراتب الكمال، وهذا الدّور الذي تؤدّيه معيّة الشّيخ، لا يتحقّق فيما إذا كان مستقلاً عنه.

ولهذا الأمر اعتنق أنّ برّ المريدين للشّيخ يجب أن يفوق برّهم بوالديهم، لأبوّته الرّوحية، فالأب يحمي ولده عن آفات الدّنيا، والشّيخ يحمي تلميذه عن آفات الآخرة، ولذلك حدّر ابن عطاء الله من خطورة الاستغناء عن معيّة الشّيخ: «من لم يكن له أستاذ يصله بسلسلة الاتّباع ويكشف عن قلبه القناع فهو في هذا الشّأن لقيط لا أب له دعوى لا نسب له» (المطاوي، ١٩٩٩، ص ٢٤٥، ٣٣١)، وقسم الكاشاني الآباء ثلاثة: «أبّ ولّدك، وأبّ علّمك، وأب ربّاك» (القاشاني، ١٩٩٢، ص ١٧٩).

وتقع الإرادة الصّوفيّة برزخاً بين الأنا والهو، ومجهود المريد هو إخراج الإرادة من ذاته وقدرته إلى ذات الهو وقدرته، أو هو إمالتها من عالم الخلق ورزّها إلى عالم الحقّ، لذا كانت الإرادة دائماً في عرف الصّوفيّة هو موت الإرادة والتجرّد منها والانخلاع عنها، وإذا تابعتها بأكثر تقريب لم نجدها أبعد من كونها إماتة الإرادة البشريّة وإحيائها في الإرادة الإلهيّة، وفي هذا الإطار تأتي عبارة البسطامي على لسان خالقه: «من أتاني منقطعاً إليّ جعلت إرادتي في إرادته» (عبّاس، ٢٠٠٤، ص ٦٢)، وهو أمر لا يحدث لدى نجم الدّين الكبري إلاّ بـ «الموت الكبير الأخير» (كبرى، ١٩٦٣، ص ١٢٨، ١٢٩).

إنّ فمناقشة مسائل حاسمة في السلوك الصّوفي كالإرادة والحرية والاختيار تختلف جوهرياً عنها في قضايا الفلسفة الغربيّة والأفكار الوجوديّة، لذا فإنّ نفياً عن الصّوفي لا يعني أبداً الاسترقاق والعبودية؛ لأنّه لا يحدّد علاقته الأساسيّة مع الوجود البشري ولا يربط مسائله مع العالم الطّبيعي فالعلاقة المحوريّة قائمة بين الوجود الصّوفي والوجود الإلهي، إنّ فهي وجوديّة لاهوتيّة، وإذا استثنينا هذا البعد فإنّ الصّوفي مخلوق بشري لا يختلف عن غيره من النّاس، إلا من حيث كونه يعيش إنسانيّه بامتياز بتخطّي جانبه الحيوانيّ وتهذيب غرائزه ومهمّة الشيخ تسليك المريد إلى الأدوار الكبرى.

٤. التصوّف قيمة معرفيّة كشفية

أجمع الصّوفيّة على اختلاف طرقهم ومناهجهم، على أنّ ألباب التصوّف هو ما ينكشف للصّوفي من حقائق عرفانيّة وأنوار ربّانيّة، من جهة الفتح الإلهي والوهاب الرّحمان، نتيجة ملازمتهم أصول الطريق والتزامهم مختلف الآداب والأخلاق والعبادات والمجاهدات والأسفار الروحية والبدنيّة الشّاقة، وتتميّز هذه المعارف من صوفي إلى آخر لتتلوّن بتجربته الداخليّة، فيعرضها في نسق خاصّ، ولمعانيّة طبيعة معارف أقطاب الصّوفيّة، لا بدّ من الوقوف على أقوالهم والبحث في مقولاتهم، لتحديد مضامين القيم المعرفيّة والكشفية للتصوّف.

أخذت المعرفة لدى أساطين الصّوفيّة أبعاداً حسّاسة، لأنّها ليست كأيّ معرفة طبيعيّة محسوسة أو حتّى عقليّة مجردة تحلّ بالثّخين والمنطق ووضع الفرضيات واستنتاج التّناج، لأنّها تتعلّق بمعروف ليس كمثله شيء، لذلك وضع الصّوفيّة الفروق بين المعرفة والعلم، ومنها أنّ نهاية العلم هي بداية المعرفة وإلى ذلك أشار الإمام القشيري، فإذا ظهر سلطان العرفان تأخذ أقمّار العلوم في النّقصان بزيّادة المعارف كالسّراج في ضوء الشّمس» (المطايوي، ١٩٩٩، ج ٠١، ص ٣١٨).

والمعرفة لدى النّفري ما كان طريقه القلب، وهي ما أثبتت للخالق حقاً ومحت حقّ العبد، أمّا العلم فهو ما أثبت حقوق العبد: «فكلّ ما أثبت لك حقاً فعلم، وكلّ ما أثبت عليك -لا لك- حقاً فمعرفة» (النّفري، ٢٠٠١، ص ٣٩، ٤٠)، فإذا تحقّق العارف بالمعرفة صار العلم له دأبةً يمسك زمامها ويسير بها إلى حيث شاء: «إذا عرفت معرفة المعارف جعلت العلم دأبةً من دوابك وجعلت الكون كله طريقاً من طرقك»، فالكون ينقل السّالك إلى المكوّن، والعالم إنّما سمّي كذلك لأنّه كان علامة على الحقّ تعالى (التلمساني، ١٩٩٧، ص ١٧٢، ١٧٣).

ووضع الصّوفيّة التعارض بين المعرفة والجهل، فاستحبّوا الجهل لأنّه دليل على المعرفة، أمّا إذا أصرّ العبد على المعرفة، فلا يورثه ذلك الإصرار أبعد من الجهل، ولذلك قال البسطامي: «لا يزال العبد عارفاً ما دام جاهلاً فإذا زال عن جهله زالت معرفته» (عبّاس، ٢٠٠٤، ص ٧٤)، لأنّ العارف إذا اعتقد ثبات الحقيقة التي وصل إليها، انتهت معارفه وصار مخدوعاً بعلمه وانقلب له ذلك العلم حجاباً عن الحقّ، بدلاً من أن يصبح بداية استشراف لحقيقة لا تزال مطويّة في غياهب الجهل.

وفي وقفين ربّانيتين، ذكر النفري خطورة الرّؤية والعلم على غير المتحقّق فقال في الأولى: «العلم على من رأي أضر من الجهل»، وقال في وقفة روحانيّة أخرى: «الحسنة عشرة لمن لم يرني والحسنة سيئة لمن رأي»، ولصاحب المواقف مقولات في المعرفة أثبتت أنّ الجهل ليس هو ما تعارض مع المعرفة، ففي الجهل لا يحقّق معرفة لأنّه ليس نقيضها، ومعنى هذا أنّهما لازمان، فمن لم يستقر في الجهل لم يستقر في العلم، والمعرفة التي ما فيها جهل هي المعرفة التي ما فيها معرفة (التلمساني، ١٩٩٧، ص ٢٠٧).

وحقيقة العبادة لدى الجنيد هي المعرفة، لأنّ أوّل عبادة الله عزّ وجلّ معرفته، وأصل معرفة الله توحيده بنفي الصّفات عنه بالكيف والحيث والأين، وتعلو المراتب بالصّوفي في تصديقه من الأدنى إلى الأعلى، فيقع له التّرقّي إليه والاتّصال به (عبد القادر، ٢٠٠٣، ص ٥٨)، وهو ما يتوافق مع رؤية أبي بكر الشّبلي، في كون أصل التّصوّف توحيد الخالق، ف«التّصوّف بدوّه معرفة الله، ونهايته توحيده» (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٦٥).

غير أنّه ليس كلّ راغب يقع له الكشف العرفاني، لأنّ ذلك يتوقّف على قدرة الصّوفي على حمل العلوم الدّنيّة ونأهيله الفكري، وإذا كان التّصوّف بهذا المعنى هو التّأهل لمعرفة الله، فإنّ من لا تتوقّر فيه الخصائص الرّوحية والنّفسية والعقلية للرّوحي، ووراثه العلوم النّبويّة والأسرار الإلهية، لا يجاوز دور العبادة رحمة به ورأفة بحاله، وقد باح البسطامي بذلك في قوله: «اطلع الله على قلوب أوليائه فمنهم من لم يكن يصلح لحمل المعرفة صرفاً، فشغلهم بالعبادة» (عبّاس، ٢٠٠٤، ص ٥٨).

والمقصد الأسنى من التّصوّف، بلوغ أعلى مراتب المعرفة بالله، وأسمى درجات اليقين في التّوجّه إليه، ومن هنا فإنّ الغاية المعرفيّة لا تأتي إلّا بعد المكابدة والبحث، لأنّها إلهامات ما كان لها أن توجد إلّا بأساس فكري سابق، قوامه فهم في معاني القرآن وأسرار الشّريعة، فجوهر التّصوّف استقامة المناهج.

إنّ أعلى غايات الرّاغب الوصول إلى مقامي الكشف والمشاهدة وبلوغ الاتّصال، ورحلة الصّوفي في بذل المجهود لمشاهدة المعبود، لا تتمّ إلّا بقطع العلائق والحُجُب، التي تشمل كلّ ما يشغلهم لحظة عن ربّهم، فأشدّ المحجوبين عن الله لدى البسطامي ثلاثة بثلاثة: فأولهم الزّاهد بزهد، والثاني العابد بعبادته، والثالث العالم بعلمه»، وكلّما تقدّم الصّوفي في توسيع معرفته بالله، زاده ذلك تأخراً وجهلاً، لأنّ المعرفة في ذات الحقّ جهل، لذلك قال: «لا يزال العارف يعرف والمعارف تعرف حتّى يهلك العارف في المعارف، فيتكلم العارف عن العارف ويبقى العارف بلا معارف» (عبّاس، ٢٠٠٤، ص ٥٨، ٥٩)، فلا يستبعد أن يسير الصّوفي إلى هلاكه وهو يعتقد أنّه يقترب من ضالّته.

أمّا الجنّة فهي الحجاب الأكبر التي تبعد الواصل عن ربّه، لأنّ أهلها سكنوا إليها، وكلّ من سكن إلى غير الله فهو محجوب، وعبر البسطامي عن هذه الفكرة في مقولة عكست ما ينشده العارف من آخرته بقوله: «لله عباد لو بدت لهم الجنّة بزينتها لضجّوا منها كما يضجّ أهل النّار من النّار»، وهذا الانصراف عن زينة الآخرة له غاية واحدة هي طلب الحقّ، لذلك فضّل

البسطامي جنة معرفة الخالق ووصاله وقربه منه، مثلما أنّ أعلى فائدة المحبّ وجود محبوبه (عبّاس، ٢٠٠٤، ص ٥٨، ٤٧، ٧٤، ٧٥، ٨٤).

ولم تنهض فيهم الجنة طموح المُلتدّ إلى الحور والقصور والخمور، لأنّ مفهومها تعرّى عن جانبها المادّي وانتفت النظرة البراغمية التي تخلّقتها العبادة بين الربّ والعبد، لأنّ العابد لا يرجو من عبادته الفوز بالجنة والتّجاة من الثّار، وإثما مبتغاه القرب من الحقّ.

وعبر الصّوفيّة عن هذا الالتئاع لحضرة الحقّ بقولهم: «التصوّف هو الإناخة على باب الحبيب وإن طُرد عنه» (الكسزان، ٢٠٠٥، ص ٣٦٥)، فهذا الطّرد المعنوي لم يُلّق بالصّوفي إلى هوة الاستسلام والانكسار والخيبة، وإثما أشعل جذوة المحبة في قلبه، وأنهض همته نحو العمل والاجتهاد أكثر لبلوغ النّظرة الإلهيّة والمكاشفة الرّبانيّة.

ولكن يجب أن نلفت إلى ما تعكسه هذه المقولة من حقيقة فناء الصّوفي في الحقّ، عند غلبة حال الوجد عليه لحظة غيابه عن نفسه وسكرته عن رشده، ومنها إشارة البسطامي: «من عرف الله بُهت ولم يتفرّغ إلى الكلام» (عبّاس، ٢٠٠٤، ص ٥٩)، لأنّ المجذوب في حالة صعب وقد ينطق بلسان غير لسانه، عند توالي المشاهد الرّوحانية، فيكثر الشّطّح ويلغز القول ويخرج عن المعقول، ولذلك حدّر أكابر الصّوفيّة من البوح بالأسرار الإلهيّة بعد الصّحو.

وقد ركّز النّفري في كتاب "النّطق والصّمت"، على المشهد الصّامت وعلى لغة النّظر، فالنّطق إثما يكون للمشهد لا للعبارة، بانتفاء القول، والسّكوت عن التّأويل، فاعتبر الحروف من جملة الحجب، لأنّ الحرف هو السّوى، والخارجون عن أنفسهم هم الخارجون عن الحرف (النّفري، ٢٠٠١، ص ٣٩).

وفضّل أساطين الصّوفيّة للمبتدئين الاستماع من الشّيخ كرزق يساق إليهم، أمّا القول فيمثل ترجمة لفظيّة لتطلّعهم إلى إثبات شيء لأنفسهم (الجنابي، ٢٠٠١، ص ٧٣)، لذلك اعتبر جلال الدّين الرّومي الكلام ثوبا ينبغي أن يخلعه الإنسان، ويمرّقه لأنّه طبل أجوف، فالصّمت وعدم قرع طبل الكلام شيء مطلوب من العاشق تعبيرا منه عن حالة عشقية (شيمل، ١٩٥٩، ص ٢٧٨، ٣٦٤).

وبهذا ارتبطت المعرفة لدى الصّوفي بالعلم الإلهي، لذلك اختلف منطوقه عن منطوق غيره، فشدّد على الكتمان والصّمت والرّمز وبذلك عبّر عن ذائقته الصّوفيّة في أحوال وجدانية غيبيّة خاصّة صنّعت وحيّ تجاربه الفريدة.

٥. التصوّف قيمة فضلى

إنّ تقسيم الفلاسفة الإنسان بحسب قواه وغرائزه، يقترب ممّا وضعه الصّوفيّة مصطلحين عليه اسم "المقامات"، أي مقامات سلوك المريد من أرض بدنه إلى فتوح روحه وسرّه، والتركيز على ضرورة تسليط الإنسان كامل اهتمامه على الجانب الرّوحي على حساب الجانب الحيواني يتيح أمامه الامتلاء بالآلوهيّة وانتشاء نفحاتها، فالسير في العوالم الباطنية والارتقاء في قوى

الإنسان الدّاخلية، هو نفسه الارتقاء في المقامات، وقد أفاد الصّوفيّة من مقامات السّلوّك وأمعنوا في وصفها وشرحها، ونسلوا عنها المفاهيم والمعاني التي أصبحت تشكل معالم طريقهم.

ومن القيم اليونانية التي شاد عليها الصّوفيّة تأسيسهم الأخلاقي، ضرورة معرفة النّفس لاستخراج عناصر الحقّ والخير والجمال، من أجل تحقيق عظمة الإنسان وسموّه، فالتحقّق بالأخلاق الفاضلة مسبوق بالعلم، لأنّه وسيلة لتحقيق الفضيلة وطريقة فعالة لتطهير النّفس والسموّ بالروح، ولعلم الأخلاق أساس لا يقوم على الغرائز بل على معرفة النّفس وتقويمها (مرحبا، ١٩٨٨، ص ١٠٤ إلى ١٠٦).

إنّ تقسيم الإنسان بحسب قواه النّفسية وأجزائه الطّبيعية البدنيّة، رنّت إلى حقيقة واحدة هي الصّعود نحو الاتجاه الأعلى المجاوز للطّبيعي والمفارق للعموم، ومحاولة الاشتغال على الانعتاق من الجذور التّرابيّة التي ترغم الإنسان على التواجد متصلا بأرضيّة المشتركة مع الثّبات والحيوان، من أجل التّطلّع إلى سماء إنسانيّة، وهي الحياة التي يجدر به أن يبحث عنها ويعيشها بكلّ عظمة وجلال.

وجمع ابن عربي الأخلاق بالنّفس الإنسانيّة من خلال قواها الثّلاث: النّفس الشّهوانيّة المسئولة عن جميع اللّذات والشّهوات الجسمانيّة التي يشترك فيها الإنسان والحيوان، وهي قويّة جدّا ما لم يقهرها ويهدّبها، وإلا ملكته واستولت عليه، وهو إذاً يكون بالبّهائم أشبه منه بالإنسان، لأنّ صرف النّفس إلى الشّهوات من عادات البّهائم، لذا وجب عليه أن يجعلها منقاداً إليه ويكون هو مالِكها، فيستعملها في حاجته التي لا غنى عنها، ويكفّها عمّا لا حاجة له منها، أمّا النّفس الغضبيّة فهي اشتراك بين الحيوانيّة والإنسانيّة، وهي أقوى من النّفس الشّهوانيّة وأضرّ بصاحبها، لأنّها إذا استولت عليه كثر غضبه وظهر خرقه وعدم حلمه ووقاره، وأسرع عند الغضب إلى الانتقام، وزاد في التّشقي فأكثر السّبّ والفحش، فإذا استمرّت هذه العادات في الإنسان كان بالسّباع أشبه منه بالنّاس، فإذا أدّب نفسه الغضبيّة وقمعها كان رجلاً حليماً وقوراً عادلاً محموداً، أمّا النّفس النّاطقة التي تميّز بها الإنسان عن سائر الحيوان، فهي التي شرف بها الإنسان وعظّمت همّته، وهي التي بها يستحسن المحاسن ويستقبح القبائح، وبها يمكن للإنسان أن يهدّب قوتيه السّابقتين ويكفّهما ويضبطهما، وبها يفكر في عواقب الأمور، وفضائل هذه النّفس، اكتساب العلوم والآداب وكفّ الرذائل، وسياسة صاحبه في معاشه ومكسبه ومروءته، وفعل الخير والحلم والحياء والتّسك والعفة وطلب الرّئاسة من الوجوه الجميلة، فإذا فعل ذلك صار بالإنسانيّة متحقّقاً وللرّئاسة الدّانيّة مستحقّاً (ابن عربي، ٢٠٠٤، ص ١٣٩ إلى ١٤٤).

إنّ أعظم ما خطّه أساطين الحكمة والفلسفة، تواشج مع ما كتبه الصّوفيّة في باب الأخلاق، ذلك أنّ ملاك الأمر في تهذيب الأخلاق وضبط قوى الإنسان تقويّة النّفس النّاطقة بالعلوم العقليّة ودرس كتب الأخلاق والسياسة، وأنّ الإنسان التّام هو الذي لم تفتحه فضيلة ولم تشنه رذيلة، وهذا الحدّ قلّما ينتهي إليه الإنسان، وإذا انتهى إليه كان بالملائكة أشبه منه بالنّاس (ابن عربي، ٢٠٠٤، ص ١٤٤).

وتجدّد طرح المعادلة بين النفس والشّهوة لدى المتصوّفة، ففي المكاشفة ذكر أبو حامد الغزالي وجوب قهر الشّهوات النفسانية وقمعها، فالنفس صنم فمن عبد النفس عبد الصنم، ومن عبد الله بالإخلاص فهو الذي قهر نفسه، فالشّهوة تصير الملوك عبيدا والصبر يصير العبيد ملوكا، ولذلك كان أفضل الجهاد عندهم جهاد النفس، واعتبارا لميزان العقل والشّهوة تحدّدت معالم أنواع المخلوقات من ملائكية وإنسانية وحيوانية، فقد خلق الله الملائكة وركب فيهم العقل ولم يركب فيهم الشّهوة، وخلق البهائم وركب فيها الشّهوة ولم يركب فيها العقل، وخلق بن آدم وخلق فيه العقل والشّهوة، ومن هنا تجلّت أهمية النسب وتوزّعها في تحديد طبيعة الإنسان، فمن غلبت شهوته عقله فالبهائم خير منه، ومن غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة (الغزالي، المكاشفة، ص ١٣ إلى ١٥).

إنّ معالجة الأساس التّظيري الأخلاقي عكس مدى مقاربتها مع صيغ الصّوفية ومقولاتهم، وإذا كانت أغلب نظريّاتهم منشطرة عن التأسيس الفلسفي اليوناني، إلا أنّهم طوّروا عنها مفاهيمهم الخاصّة، وكانت العقيدة مصدر وحيهم وإلهامهم في استنباط قيم الأخلاق الفاضلة.

ويمكن أن نلج قيم الفضيلة من مقولة أوردها أبو نعيم الأصبهاني، شكّلت البساط الممدّ إلى المعاني الأخرى، وهي أنّ التصوّف: «ابتغاء الوسيلة، إلى منتهى الفضيلة» (الكسزان، ٢٠٠٥، ص ٣٦٩)، وهذه الفضيلة تجزئ الصّوفي الالتزام بالشمائل والتحقّق بالفضائل، فاعتنوا بفنّ عمارة الظاهر والباطن، لنيل السّعادة الأبديّة، وأخذت العبادة معنى خاصّ، كالتي تجسّدت لدى النفري في قوله: «إنّ عبديّتي من أجل شيء غيري أشركت بي»، فعبادة أوليائه لا تكون لخوف ولا لطمع، لأنّ في ذلك شرك (التلمساني، ١٩٩٧، ص ٢٨٣).

وقد يسّرت لهم المشاركة الأخلاقية السبيل إلى المشاركة الاجتماعية، بتفعيل المبدأ الأخلاقي: "المؤمن مرآة المؤمن"، فاتّخذوها معيارا لسلوكهم الاجتماعي، وكان على المريد أن يوسّع حبه ليشمل كلّ الخلق، بالتخلّص من الأنانيّة وحبّ التملك، وإلا فقدّ درجته الروحية، وكيف له أن يقول ملكي وهو يعلم أنّ الله مالك كلّ شيء (شيمل، ٢٠٠٦، ص ٢٦١، ٢٥٩، ٢٦٢)، فالصّوفي من أسقط الباءات الثلاث، فلا يقول: لي، ولا عندي، ولا متاعي، أي لا يضيف لنفسه شيئا (ابن عربي، ١٩٦٨، صفحة ص).

وحين دعا السّادة الصّوفية إلى الزّهد في الدّنيا، ظنّ الناس خطأ أنّهم دعوا إلى الفقر وعدم امتلاك المال، وهو ظنّ ليس من الصّواب في شيء، لأنّهم قالوا بصريح العبارة: «ليس الزّهد أن تترك الدّنيا من يدك وهي في قلبك، بل الزّهد أن تتركها من قلبك وهي في يدك»، لإدراكهم أنّ الزاهد وإن بدا فقيرا فهو غنيّ بخروج الدّنيا من قلبه وإن كانت في يده، أمّا الفقير فقد لا يكون زاهدا مع فقره لاستشرافه الدّنيا وتعلّق قلبه بها وانشغاله بحبّ زخرفها، فالزهد لدى السّادة الصّوفية ليس هو فقر الجيب بل هو خروج حبّ الدّنيا من القلب، والفقر الحقيقي الذي عناه كبار الصّوفية هو الفقر من المادّة أي التجردّ عنها نتيجة التجردّ عن الدّنيا، والترواح المستمرّ حتى يرى في وجوده وعمله وماله فضلا من الله وامتنانا محضا (بدوي، ١٩٦٢، ص ٤١)، والقانع غنيّ وإن كان جائعا (المطاوي، ١٩٩٩، ج ٢، ص ٢٣٤).

إنّ ما اشتمل عليه باب الفضيلة لدى الصّوفية يصبّ فيما يعرف بأدب السلوك، وهو مسلك يقوم على التزام حدود الشرع ومراقبة الله كما ينبغي، سرّاً وعلناً، ومعرفة حقوق الشّيخ (مجمع اللغة العربية، ١٩٨٣، ص ٠٦).

وإذا كان فلاسفة اليونان قد أفاضوا الحديث في سياسة الدّات، فإنّ الصّوفية قد زادوا على تلك المبادئ ما يبني منهجهم في تربية النّفس وتهذيبها والوصول بها إلى التخلّق بأخلاق الدّات العلية، وما هذا التّمثّل الرّوحي لأسمائه وصفاته الجليّة، إلّا حلقة تفضي بالصّوفي إلى تحقيق الكمال الإنساني والسّموّ الرّوحي بطريق الكشف والفناء.

وقد بُني التّصوّف لدى الجنيّد على ثمان خصال، اقتداءً بثمانية أنبياء -عليهم السّلام- الذين هم قدوة الصّوفية، وهذه الخصال ملخّصة هي: الاقتداء في السّخاء بإبراهيم لأنّه بلغ أن ضحّى بولده، وفي الرّضى بإسماعيل لأنّه سلّم لأمر الله، وفي الصّبر بأيّوب لأنّه صبر على بلائه بالدّود، وفي كلام زكريّا للنّاس رمزا، وفي الغربّة بيحيى الذي كان غريبا في وطنه وغريبا في أهله، وفي السّياحة بعيسى لأنّه كان في سياحته من التجرد، حيث لم يكن يملك إلّا وعاء ومشطا، ألفاهما بعد أن رأى رجلا يشرب بحفنتيه، ورجلا آخر يخلل شعره بأصابعه، وفي لبس الصّوف بموسى، وفي الفقر بمحمّد ﷺ (شيمل، ٢٠٠٦، ص ٢٠). وهذه الأخلاق التي ظهر عليها الأنبياء هي "الأخلاق الكبرى" وهي جماع أخلاق الصّوفية، لأنّهم بلغوا بها مراتب الأحباء والأخلاء الأصفياء.

٦. التّصوّف أحوال وجدانية غيبية خاصّة

تبيّن من عرض القيم الاجتماعيّة، الفرديّة، المعرفيّة والأخلاقيّة... من أنّ التّصوّف لا ينطوي على قيمة ثابتة بالمعنى الجامد، وإثما هو مجموعة قيم متغيّرة أو متحوّلة، وأكثر ما يثبت ذلك، كونه بالدرّجة الأولى عبارة عن أحوال وجدانية خاصّة، وتجارب فريدة، وهو ما نعرضه في هذه الجزئيّة من الدّراسة.

تنطلق الباحثة نظلة الجبّوري في تعريفها للتّصوّف من أنّه: «حاصل جمع ما تركه الصّوفية من تجارب ذاتيّة، وخبرات شخصيّة، ومعاناة وجدانية حيّة» (الكسمران، ٢٠٠٥، ص ٣٨٨)، ونحن بدورنا نستطلع هذه التجارب والخبرات والمعاناة الوجدانيّة، التي يمرّ بها الصّوفي في حياته المليئة بالخصوصيّة والتّفرد.

إنّ ما نعنّيه بخصوصيّة الحياة الصّوفية وتفرّدها، يتوافق مع قدرة كلّ صوفي في خلق نموذجهِ المتميّز عن غيره، وهذا ما يأخذنا إلى فحص طبيعة الأحوال التي تُردّ على الصّوفي، وتلوّن حياته الوجدانية الباطنيّة.

فالحال هو ما يحلّ بالقلوب أو تحلّ به القلوب من صفاء الأذكار (العطّار، ٢٠٠٢، ص ١٠١، ١٠٠)، وبتعريف نجم الدّين الكبري هو زاد وشراب ومركب بها يتقوّ السّيار، ويستعين في سفره المعنوي إلى مطلوبه الكلّي، وهو قوّة الرّوح أو القلب أو النّفس من باق في باق إلى باق، وهو بمنزلة الجناحين للطّير (كبرى، ١٩٦٣، ص ١٨٥، ١٨٦).

والحال ما يحلّ بالقلوب أو تحلّ به القلوب من صفاء الأذكار (العطّار، ٢٠٠٢، ١٠١)، وهو زاد يتقوّ به السّيار، في سفره المعنوي إلى مطلوبه الكلّي، وهو بمنزلة الجناحين للطّير (كبرى، ١٩٦٣، ص ١٨٥، ١٨٦)، وهو ما وقّر في قلب العبد من طرب أو حزن أو بسط أو قبض، دون أن يقدر على ردّه، حين يأتي أو إعادته حين يغيب، ولذلك اعتبرت الأحوال وهبيّة لا كسبيّة؛ فهي مواهب فائضة على العبد من ربّه إمّا ميراثا للعمل الصّالح المزكي للنّفس، وإمّا نازلة من الحقّ امتنانا محضاً، وإمّا سمّيت أحوالا لتحول العبد بها من الرّسوم الخلقية ودركات البعد (الكاشاني، ١٩٩٢، ص ٥٢، ٣٠٦، ٣٠٧).

ومن الأحوال ما يبعث على البهجة والسّرور والنشاط والانبساط والامتلاء الرّوحي، كحال "الأنس"، وهو نقيض الوحشة، الذي يخلقه البعد عن الله، لذلك أحوالاً أنفسهم على بذل المجهود للأنس بالمعبود (الكسنزان، ٢٠٠٥، ٣٧١)، وتنام الأنس بالطاعات والموافقات، ومحاذرة الوحشة التي تكون بالمعاصي والمخالفات، فمن طالعه حال الأنس أدرك أنّه يكون باستحباب الفضائل واستكراه الرذائل، فيحوز المنح والمواهب، بلا كلفة المكاسب والمتاعب (الكاشاني، ١٩٩٢، ص ٩٦، ٢٧٦)، ومنها "الانبساط"، ويكون بفرط السّرور في طلب السرّ والجرأة على المحو لطلب التمكن (الكاشاني، ١٩٩٢، ص ٢٦٣، ٢٦٤).

ومن الأحوال ما يبعث الصّوفي على الحرارة والالتياع، فقد ظلّ التصوّف قرين التعرّض للهبّات الحارقة والجمرات الصّاعقة، كأحوال الوجد والمحبة والشوق، فالوجد شعلة متأجّجة من نار العشق، وهي نار في القلب ينبعث منها لطلب الحقّ، (الكاشاني، ١٩٩٢، ص ٣١٧، ٣١٨)، والشوق ثمرة المحبة فمن أحبّ الله اشتاق إلى لقائه، فإذا استقرّت المحبة ظهر الشوق، ونتج عنه احتراق الحشا وتلهّب القلوب وتقطع الأكباد من البعد بعد القرب (السهروردي، د/ط، ص ٢٩٧ إلى ٣٠٤).

وعبر بعضهم عن تباريح الشوق بقولهم: «التصوّف هو مكابدة الشوق إلى من جُذِبَ إلى الفوق»، وزادوا عليه أنّه: «الاحتراق حذار الافتراق، والاشتياق لدار الاستباق» (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٧١، ٣٧٢)، وجميع هذه اللّواعج موطئها القلب باعتباره بيت الله، فاعتنوا بتصفيته وتركيبه وتطهيره استعداداً لوقور المحبة الإلهية فيه، فهو يناظر بيوت الله في بنية الإنسان، لذلك حرصوا على ألا يسكن بيوت الله فيهم، إلّا هو سبحانه (بدوي، ١٩٧٦، ص ٥٦).

وخصّت المحبة بموقف إلهي، فهي رقائق أنوار قلوب العارفين بالله، ومسكنها القلوب المتلونة بتلوين كلّ محبوب، ولا تقتصر المحبة على طرف واحد، فكما أنّ لها وجهة قلبية حبيّة من الخلق إلى الحقّ، فإنّها كذلك عروة ممتدة من الحقّ إلى الخلق: «خلقت كلّ شيء بتوجّه:

"كن"، إلا الإنسان فأني خلقته بيدي، وجعلت قلبه فلك المحبة الذاتية» (بدوي، ١٩٧٦، ص ١٧٦).

وتقتضي المحبة نهوض الهمة وقوة العزيمة، فَمَنْ مَلَتْ هِمَّتَهُ ضَعُفَتْ مُحَبَّتُهُ، وجعلها الشبلي صراط الأولياء، فقال في الفرق بين رِقِّ العبودية ورقِّ المحبة: «كَمْ بَيْنَ عَبْدٍ إِذَا أُعْتِقَ صَارَ حُرًّا، وَعَبْدٌ كُلَّمَا أَزْدَادَ رِقًّا»، فالمحبة كأس لها وهج، إذا استقرت في الحواس قُتِلَتْ، وإن سَكُنَتْ في النفوس أَسْكُرَتْ، فهي سُكْرٌ في الظاهر، ومحبة في الباطن (محمود، ص ٧٥، ٨١، ٨٣).

ومن الأحوال ما يبعث على الانخلاع عن الذات، كالفقد والوجد و السكر والغيبة والفناء، فالسكر استيلاء سلطان الحال وهو لأرباب القلوب، وقد وصف البسطامي تجربته مع هذا الحال في مشهد عرفاني مثرع بالغيبة والفناء: «سَكُرْتُ وما شَرِبْتُ من الدُّرِّ، وغيري قد شرب بحور السماوات والأرض وما رَوِيَ بَعْدُ، ولسائه مطروح من العطش ويقول هل من مزيد» (عباس، ٢٠٠٤، ص ٩٠)، لذلك كان العطش لدى الكاشاني، معادلا عرفانياً للاتصال والخلاص من الانفصال (الكاشاني، ١٩٩٢، ص ٣١٦).

ونادى أبو بكر الشبلي في أحواله بسكرة تغني عن ملاحظة النفس والأفعال والأحوال والأكوان وما فيها! (محمود، ص ٥٧)، ورسوموا الوجود في صورة كأس ملى بنوق كل شراب، وهذا الشراب هو بمنزلة تجلي الأخلاق والصفات القديمة في الصورة الوجودية من الجسد الكلي، وترمز حركته الدائرية إلى دورانه على مرآتي الذات الإنسانية، أمّا ينبوعه فعين جارية، عصرتها يد الأفعال في دنان استوت من حكمة الحكيم الخبير (بدوي، ١٩٧٦، ص ١٨٤، ١٨٥، ١٩٢).

ومن الأحوال التي يفنى فيها العبد عن نفسه "الغيبة"، وهي غيبة السالك عن رسوم العلم لقوة نور الكشف، والغيبة تكون عن الخلق وأفعالهم والنظر إلى أمورهم وأقوالهم، وعن الأكوان والإمكان لشهود نور الأزل بالعيان، ومما يشق من الغيبة "الدَّهْش" وهي بهتة تأخذ العبد إذا فاجأه ما يغلب عقله أو صبره أو علمه، التحير في صفات الله وأخلاقه، وفي علم الحق وحكمته (الكاشاني، ١٩٩٢، ص ٥٥، ٣١٩، ٣٣٨ إلى ٣٤٢).

وأقصى غايات السالك بلوغ الاتصال، فالانفصال عن الكونين هو شرط الاتصال، والحضور مع الله بسلامة الفطرة والاعتصام بالله بتصحيح القصد، والاستغراق في الأحدث (الكاشاني، ١٩٩٢، ص ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٥٩ إلى ٣٦١)، يقول البسطامي: «إِنَّ أَهْلَ الْحَجِّ يَطُوفُونَ بِالْبَيْتِ فَيَطْلُبُونَ الْبَقَاءَ، وَأَهْلَ الْمَحَبَّةِ يَطُوفُونَ حَوْلَ الْعَرْشِ يَطْلُبُونَ الْلِقَاءَ» (عباس، ٢٠٠٤، ص ٦٩).

وكانت رغبة الصوفي المحمومة في طلب اللقاء ورهبتة الشديدة من الفراق هي الباعثة على استغراقه في أحوال الوله والسكر، وهو ما أسلم بعض الصوفية إلى مقاساة القلق والاضطراب، حتى أصبحت المعاناة لدى بعضهم، علامة دالة على الصوفي وعلى حقيقة

التصوّف ظاهراً وباطناً، في تعريف أحدهم: التصوّف اضطراب، فإن وقع سكون فلا تصوف» (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٦٦).

وكثيراً ما كانت الأحوال الغالبة على الصّوفي المغيية لعقله، تدفعه إلى غريب العبارات فيما عرف بلغة الشطح، ولهذا حرص بعض الأقطاب على التزام الكتمان، وعدم البوح بالأسرار والمشاهدات، ومنهم الناصحين أبو بكر الشبلي، فالتصوّف: «وله في سكر، والواله لا يدري ما يطلب، والسكران لا يعقل ما يقول»، وقد ظلّ يخطب مريديه: «حفظ الأسرار، صونها عن رؤية الأغيار» وأكد على ذلك في موضع آخر: «الأسرار ! الأسرار ! صونها عن الأغيار» (محمود، ص ١٠٠، ١٩٥٦).

وقد ساقتهم الأحوال إلى الخروج عن المعالم الإنسانية الواضحة، فلم يعد البعد عن الناس والأنس بالخالق يشفي ظمأهم، بل أوصلهم هجوم الخواطر وغلبة الحال إلى فناء شامل عن النفس والعقل والحسّ والكون، ممّا دعا إلى ضرورة رسم معالم الإنسانية على التصوّف من جديد، بإعادة بناء الإنسان وربطه بمولاه في كل فكر وقول وعمل ونية. (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٨٦).

ولكن هل نجح الصّوفية في التوفيق بين مدارجهم الحياتية ومعارجهم الإلهية؟ إنّ الاشتغال على الحضرتين من تمام الخبرة ومن شرط الكمال، لذلك وجدنا كلّ أمورهم قائمة على نفي التقيض والجمع بين الأضداد، كمجموعة العلاقات المتكوّنة من (اجتماع / عزلة)، (حرية / عبودية)، (خلق / معاملة)، (علم / عمل)، (نطق / صمت)، (إشارة / تصريح)، (سماع / مشاهدة)... فالصّوفي يتوسّط الطرفين لأنّه يرى الحياة في تعايش الأضداد، وأمّا الموت فأن ينشب الحرب بينها (حسّون، ٢٠١١، ص ١٥٥).

لقد دعا الرّاعيل الأوّل من الصّوفية إلى التجردّ وعدم الزّواج، لما اعتقدوه من عدم التوافق بين الحياة الرّوحية التي تستلزم المجاهدة والانتقطاع إلى الله، والحياة الدنيوية القائمة على طلب الرزق والادّخار والحرص على المال والاهتمام بمتطلبات الأهل والولد (بدوي، ١٩٦٢، ص ٥٤)، ومن ثمّ رأوا عدم إمكان الجمع بين هاتين الحالتين المتعارضتين، ولكنّ إذا أخذنا الإطار الزمّني العاكس لبدايات التصوّف، ينتقي التّحويل، ومن ثمّ لا يمكن الحكم بإخفاقهم في التوفيق بين معادلة الحياة، بكلّ ما يعنيه معتركها من جدّ وكدّ وكسب، وبين التّعبد بكلّ ما تعنيه رباطاته من نسك ومجاهدة النفس ومغالبة العوارض الحسية والقواهر الدنيوية.

وأمام الرّحلة التي خاضها أقطاب الصّوفية في العالم إلى وقتنا الحاضر تنتقي الثنائيات المرحجة، وينكشف الثّقاب عن النّضج العلمي والوفرة الخبراتية التي انتهى إليها التصوّف وما زال أرباب الصّوفية إلى اليوم يبحثون عن أصول تطوّره في كلّ عصر وظرف وفي جميع الحواضر.

٧. رِيَّاحِ الحَدَاثَةِ وَمِرَاةُ المَعَاصِرَةِ

أ- التَّصَوُّفُ وَتَجْلِيَّاتُ الحَدَاثَةِ

ما الحداثة وما موقف التراثيين المحافظين منها؟ يتعلق مصطلح الحداثة في الفكر الحديث والمعاصر بالإيمان القطعي واللامحدود بمفهوم التقدّم والعقلانية، الأمر الذي فرض تقسيماً ثنائياً للعالم والمجتمعات، فمنها حديثة، متقدمة، عقلانية وأخرى تقليدية ومتخلفة. (عبد الجواد، "التداخل بين الديني والسياسي"، www.nizwa.com)

وقد بدأت الحداثة والتجديد في الشعر العربي، بهزة في مقاييس القصيدة التقليدية، فلم تعد القافية أساس الإيقاع، ولم تعد الأوزان العروضية شرطاً من شروط النظم الشعري، وقد أشرف يوسف الخال، وأدونيس، وأنسي الحاج، على قيادة هذه الموجة الجديدة، وبخاصة ما كانت تعرضه المجالات الأدبية من ترجمات الشعر الأجنبي نثراً خالياً من الوزن والقافية، فكانت نموذجاً للشعر الحرّ وقصيدة النثر، بما حملته من شحنة شعرية متدفقة، ومن صور غريبة لم يكن للشعر العربي سابق عهد بها، كلّ ذلك ينتظم في سطور تخلو من الوزن والقافية، بخلخلة نظام الشطرين، والتركيز على الصور والإيحاءات غير المرتبطة بعدد الأسطر أو طول الفقرات، وكانت بعض الأقلام الشعرية العربية ترمي إلى تحديث التراث والإطلاع على الشعر الأوروبي والانفتاح على تجارب شعراءه.

وقد أصيب الشعر التقليدي منذ العصر العباسي بمحاولات ناوشت المقدمة الطللية، على يد أبي نواس في قراءته الحداثيّة للقيم الجمالية والمعايير الفنية الثابتة والثورة عليها وتجديدها، ثمّ امتدّ التجديد إلى المواضيع والأوزان والموسيقى والإيقاع والصور التخيلية والألفاظ والمعاني...

وقد جهر الحداثيون الجدد بدعوتهم في كون الشعر تجربة نفسية، لا تطرد في خطوط مستقيمة بل تتعرج في منحنيات ومنعطفات كثيرة، وينبغي أن تستمدّ الصور الشعرية من الصور المتعرجة، وعلى نفس المنوال غرفت إيقاعات قصائدهم من إيقاع الحياة العصرية، فالحياة تطوّرت من جميع جوانبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية ويجب أن يتطوّر معها إيقاع الشعر، متناسين أنّ إيقاع الشعر لا يدخل في الاقتصاد والاجتماع والسياسة إنما يدخل في الأنغام والألحان، والحقيقة في الشعر أنّه مسألة كيف لا كمّ مثلما أريد الترويج له... (ضيف، ص ٧٣).

ولكن لا يجب أن نغترّ بالحداثة، مثلما لا ينبغي أن نستنهين بالتراث، فيمكن للدارس أن يعثر على التجديد داخل القصيدة التقليدية المصاهرة للتراث، نظير ما وصل إليه الشعر الصوفي من نجاح في معالجته مسائل النفس والوجود والكون والعقيدة والخالق، بينما لم يبق كثير من الحداثيين على تقديم نماذج شعرية ناضجة، فلم تقدّم محاولاتهم إلا جسداً شعرياً ممزقاً، وعينين كفيفتين، ورأس لا عقل له، وأنفاس رتيبة فاقدة لحرارة الروح.

وتعرّضت تجربة الحداثة إلى موجة عارمة من الانتقاد من طرف رافضيها، مجملين طعنهم عليها في تهमيش مصادر الدين كالكتاب والسنة والإجماع، وإغفالها موجهاً للحياة البشرية، ومن ثمّ المناداة بتأويل جديد للواقع والفنّ، يتناسب والأفكار الفلسفية الحداثيّة، ومنها الماركسية،

والفرويدية، والداروينية، وأفكار نيتشه، وتبني رغبات الإنسان الفوضوية والغريزية، ومن ثمّ الثورة على جميع القيم. (عوض، "الحداثة في ميزان الإسلام"، <http://vb.arabsgate.com>)

وقد وصفت الحداثة بأنها خلاصة سموم الفكر البشري كله، من الفكر الماركسي إلى العلمانية الرافضة للدين، إلى الشعوبية إلى هدم عمود الشعر، إلى شجب تاريخ أهل السنة كاملاً إلى إحياء الوثنيات والأساطير، كما وصفت بأنها مولود غير طبيعي ولد مشوهاً، وإنها موجة فاسدة امتطأها البعض لسهولة ركوبها. (عوض، "الحداثة في ميزان الإسلام" <http://vb.arabsgate.com>)

وأما من الناحية الأدبية فقد تمّ التركيز على سمات الغموض في إنشاء وإيجاد واقع فكري جديد، منفصل ومقطوع عن واقع الأمة الفكري، وماضيها العلمي والأدبي، بما فيه من الرموز الوثنية والإشارات الإلحادية وطلاسمها، فضلاً عن رفض كل ما يمتّ إلى المنطق والعقل بصيلة، أما اللغة فهي قوى ضخمة من قوى الفكر المتخلف التراكمي السلطوي، لذا يجب أن تموت، ولغة الحداثة هي اللغة النقيض للغة الموروثة، التي أضحت بضاعة عهد قديم، يجب التخلص منها، لذلك آثروا الغموض والإبهام والرمز كمعالم بارزة في الأدب والشعر الحداثي. (عوض، "الحداثة في ميزان الإسلام" <http://vb.arabsgate.com>)

لكنّ بعض الأصوات الغاضبة على الاتجاه الجديد، لم تكن أقلّ تعصباً وعنفاً من ثورة الحداثيين أنفسهم، ولا يمكن إغفال لسان الشعر الحداثي في مناصرة القضايا العادلة في العالم، كالطّفلة والتحرّر، ورفض التمييز العنصري، وخدمة الإنسانية عامّة.

والواضح أنّ الحداثة لم ينظر إليها إلا بعين واحدة، ولم يسمع إلا للصوت الصّاخب منها، فحملت الحداثة المثزنة الواعية، أوزار التّيار العدمي وتبعاته، ومن ثمّ أصبح لزاماً على الدارسين إدراك الفرق بين التّيارين وجوداً وحكماً.

إنّ ميزان الاعتدال في المواقف تجاه نزعة الحداثة صدر عن بعض الباحثين الموضوعيين، وقد نهضت رؤيتهم على رفض نقل الحداثة في صورتها الشائعة في الغرب، وتطبيقها على الواقع العربي من غير مراعاة للخصوصية وتفرد التجربة من بيئة لأخرى، ومن العقلاء المفكر المغربي "طه عبد الرحمن" الذي رأى أنّ شرط التحرر من الحداثة المقلدة وتحقيق الحداثة المبدعة، هو الخروج من ضيق حادثة الزمن إلى سعة حادثة القيم، (ناجم، "جدلية العلاقة بين الحداثة والتصوف في الفكر العربي الإسلامي" ٢٠١١،

<http://muolaynadjem.elaphblog.com>)، فهل عرض التصوّف لتيّار الحداثة، وهل وظّف الحداثيون التصوّف بمفهومه العرفاني؟

لقد طوّر الشاعر الأندلسي المخمس والمسمّط من الشعر المشرقي، فأعطى الموشّح والزّجل شكلاً ومحتوى ولغة مغايرة عن المألوف، « فكان للأفق الأندلسي تجليات في سماء الأدب العربي، الذي حفل بنوع أدبي خاصّ هو إبداع أندلسي خالص: "الموشحات"، بل إنّ شعراء الأندلس ابتكروا بحورا عروضية غير تلك البحور الستة عشر المعروفة في الشعر العربي، منها

بحر السلسلة الذي أبدع الأندلسيون على قاعدته أشعارا وموشحات كثيرة»، وقد تابع تأثير صدى الإبداع الأندلسي في سماء الأدب الأوروبي، بانتقال الموشحات الأندلسية إلى فرنسا وأوربا فيما عرف بشعر التروبادور (الجوالين) (يوسف، "الأفق الأندلسي وأثره في الحضارة العربية والأوروبية" www.ziedan.com).

واستفاد شعراء الصوفية من الشكل الشعري المبتدع، غير أنّ هذه الجودة، لم تخلق عندهم الصراع بين التراث والحداثة، فابن عربي اعتنق تجربة الشعر الحداثي أو الشعر الجديد، وتقلّد قلمه قصيدة "الموشح" دون أن يعني له ذلك مسألة انتساب وهوية شعرية، مثلما طرحته الحداثة في القرن العشرين، فقد بات تحديد الاتجاه الإبداعي مسألة مصيرية، لكنّ تجربة "الموشح" لدى الشيخ الأكبر لم تلازمه، لأنّه لم ير التجديد وراء الأشكال، والحرية داخل الأغصان والأفقال، لأنّها وفق منظوره، تتحقق على مستوى الوعي، فرغم ركوبه تجربة الموشح إلا أنّه مع ذلك تابع ممارسة عقيدته الصوفية وفلسفته العرفانية، داخل الأشكال الجديدة التي أتاحتها له الشكل الشعري الجديد، بأقسامه وتفرعاته وتنويعات بناءاته الهندسية الخارجية، فقد منحته مساحة أريحية للتعبير، بخروج الموشح عن نظام القافية الواحدة وإمكانية التنويع فيها، والتوزيع الإيقاعي الباذخ، فضلاً عن الخرجة، التي تأتي في خاتمة الموشح زينة متميزة. (محمود، "التجديد العروضي الغنائي في شعر الموشحات الأندلسية" www.dahsha.com)، هذا إن اعتبرنا الموشح تجديداً وحداثة في زمنه، فمن النقاد من رأى له سندا قديما في الشعر العربي، أنغاما وألحانا ولغة وصياغة. (ضيف، ص ٢١٩)

ومن هنا نتساءل عن مدى إسهام الشكل في إضاءة الفكرة وخلق الرؤية، وهي المراهنة التي عول عليها الحداثيون في عصرنا، إلى جانب اللغة التي تحولت من نظام صوتي إلى نظام بصري، ومن وسيلة تعبير عن العالم إلى مكون عضوي للعالم. (كمال، "اللغة مكونة من الوعي الحداثي - لغة النصّ ورؤياه- ٢٠٠٩، www.nizwa.com)

أمّا بالنسبة لابن عربي فالإبداع لا يغرف من شكل القصيدة وحسب، وإلّا من عمق الأطر الفكرية التي تستوعبها، كالتي يتبجحها الصرح القرآني، فعنه تنفرع الأشكال أفقياً وعمودياً، والتي يمدّ منها مستويات الوعي والمعرفة والإدراك، وهو ما لم يتمّ فهمه من طرف الحداثيين الجدد، إلا قليلاً ممّن نظروا إلى الحداثة في عمقها الروحي لا في أبعادها المادية فقط، لذلك فقد تفنّن ابن عربي في ممارسة الحداثة شعراً، على مستوى عمق الأسئلة الجدلية المطروحة والأنساق الجمالية المقدّمة، بازاً محاولات من اعتبروا كتاباتهم حداثية من المعاصرين.

وممّا يؤسف له في علاقة الحداثة بالتصوّف، إلصاق مقولات باسم التصوّف تسيء بسمعته، يقول أدونيس في كتابه: "مقدمة للشعر العربي" متحدّثاً عن قيمة الشعر الجديد، ومميّناً صلته بالفكر الصوفي القائل بوحدة الوجود ما نصّه: «تجاوز الواقع أو ما يمكن أن نسميه اللاعقلانية، واللاعقلانية تعني الثورة على قوانين المعرفة العقلية، وعلى المنطق، وعلى الشريعة من حيث هي أحكام تقليدية تعني بالظاهر... هذه الثورة تعني بالمقابل بالتوكيد على الباطن، أي على الحقيقة مقابل الشريعة، وتعني الخلاص من المقدس والمحرم، وإباحة كل شيء للحرية، الله في

التصور الإسلامي التقليدي نقطة ثابتة متعالية منفصلة عن الإنسان، التصوف ذوب ثبات الألوهية، جعله حركة في النفس، في أغوارها، أزال الحاجز بينه وبين الإنسان، وبهذا المعنى قتله، أي الله، وأعطى للإنسان طاقاته، المتصوف يحيا في سكر يسكر بدوره العالم، وهذا السكر نابع من قدرته الكامنة على أن يكون هو الله واحداً، صارت المعجزة تتحرك بين يديه». (عوض، "الحداثة في ميزان الإسلام" <http://vb.arabsgate.com>).

والواقع أنّ المضمون الجديد للشعر الحرّ استقى من منابع الشعر الغربي، والفلسفة الغربية، وعلم النفس والكتب السماوية والتصوف (ضيف، ص ٢٢١)، لكن أيّ تصوّف؟ وهل هو التصوّف الإسلامي الصّافي؟ أبداً وإثما هو التصوّف الغربي حيناً، والتصوّف الفني المجازي أو الاستعاري حيناً آخر، ولهذا اتسمت نظرة هؤلاء إلى الدّين بنظرة لا تعترف له بالقداسة والعصمة، وهنا ممكن الخطأ في الوصل بين الحداثة والتصوّف.

لم يدعِ الصّوفية إلى ما يربب في مجال العقيدة، ففي شهادة نثرية للحلاج، نفى بشدة فكرة المزج بين الخالق والمخلوق، وإن ثبتت في شعره، ولعلّ ذلك يرجع إلى طبيعة القول الشعري، لكن لغة النثر ترجع به إلى صحو العقل وصفو الحقيقة، فيكتب: «مَنْ ظَنَّ أَنَّ الْأُلُوهِيَّةَ تَمْتَزَجُ بِالْبَشَرِيَّةِ، فَقَدْ كَفَرَ»، وعن الحلول يقول: «إِنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ هِيَ تَوْحِيدُهُ، وَتَوْحِيدُهُ تَمَيُّزُهُ عَنْ خَلْقِهِ، وَكُلُّ مَا تَصَوَّرَ فِي الْأَوْهَامِ فَهُوَ تَعَالَى بِخِلَافِهِ، كَيْفَ يَحُلُّ بِهِ مَا مِنْهُ بَدَأ؟». (يوسف، "الحلاج ومحاولة تفجير اللغة"، www.ziedan.com).

لقد فجر الحلاج في كتابه "الطواسين"، كلّ التراكمات اللغوية والدلالية، ليعود إلى أصل اللغة ومنشأها: "الحرف"، وإلى التجلي الأتم لها: "القرآن الكريم" (يوسف، "الحلاج ومحاولة تفجير اللغة"، www.ziedan.com)، فالقرآن الكريم كان للصّوفية دائماً المبدأ والمعاد، فكيف يلتبس في المخيلات اشتراكهم مع الحداثيين في الانسلاخ عن أوصال العقيدة، أو توأمتهم في دعوتهم إلى إنهاء عهد الوصاية الدّينية مثلما وقع في أوهم الحداثيين.

لم تقدّم الحداثة بهذا المنظور خدمة جليلة للتصوّف بقدر ما خدم التصوّف جوانب الحداثة، أو بتعبير أوضح، لم تفهم الحداثة التصوّف بقدر ما فهم الصّوفية الحداثة، وأجابوا عن عميق أسئلتها الإنسانية والكونية والإلهية، في نسق فكري واع وخلاق، حتّى قبل أن يتمّ طرحها لدى المتأخّرين.

ب- مرآة المعاصرة

راهن بعض الدّارسين على أنّ الدّول الإسلامية وظفت الطّرق الصّوفية توظيفاً سياسياً، وخاصّة في البلدان التي شكّلت فيها الطّرق الصّوفية قوّة مؤثرة، ممّا حرك نحوها أطماع الأنظمة، لاستثمارها في معاركها السياسية، ممّا جعلها غير بعيدة عن الممارسة السياسية، ففي السّودان وجدت الحياة العصريّة تداخلاتها مع رجالات الفرق الصّوفية، إذ عمل بعضهم في مؤسسات الدّولة مستشارين ووزراء وسفراء، وبرع البعض الآخر في الحياة الأكاديمية، فالطّرق الصّوفية لها سلطانها على الشارع السوداني جماهيرياً وسياسياً، فتوجد في السّودان حوالي

أربعين طريقة صوفية، ولكل طريقة مركز ثقل في منطقة جغرافية معيّنة، لذلك قيل إذا كان هنالك عائلة في السودان لا يوجد بها صوفي واحد فهي عائلة غير سودانية. (أحمد، "الطريقة السمانية في السودان" www.alsoufia.com).

ولا ندري ما العيب في أن ينقلد الصّوفية مناصب في الدّولة، وإثامهم بالمصلحية والتواطؤ، فكيف يُتَوَكَّى منهم الأدوار الإيجابية الفعّالة المزهرة، ثم يُعْمَدُ إلى نفيعهم خارج أسوار المجتمع والسياسة، فهذا الأمر إنْ تحقّق يُحسَبْ لهم لا عليهم.

وإذا عُذْنَا إلى تاريخ الطّرق الصّوفية في العهد العثماني، وجدنا دورها بارزا في إدارة شؤون الدّولة، وهو ما ترجم انصهارهم العميق في المجتمع بجميع مستوياته، الديني، السياسي والشّعبي، إذ لم يكن التصوّف دخيلا عن الحياة العامّة، بل كان النّواة الأساسية التي نسج حولها المجتمع انتماءه وقيمه وهويته، وهو ما فسّر التفاف السّلاطين بالطّرق الصّوفية والتكاي، وقربهم من شيوخها، فضلا عن اشتراكهم مع الجيش العثماني في فتوحاته، ومساهماتهم في تحقيق العديد من الانتصارات، لا لشيء سوى لأنهم كتلة فاعلة في المجتمع وملتحمة بقضايا المصيرية، فعملوا على نشر الإسلام، وإعداد المسلمين للجهاد، وحملوا على عاتقهم مهمة تبليغ الدّعوة الإسلامية إلى مختلف الأصقاع، ببيت روح الجهاد من أجل رفع راية الإسلام وتثبيت دعائم العقيدة. (جريدة البيان، ٢٠٠١، <http://www.albayan.co.ae>).

وفي ما يدنو من توظيف السّاسة للتصوّف توظيفا مصلحيًا، راهن آخرون على توظيف الاستعمار للحركات الصّوفية لغرض توسّع امبريالي، بالحجاج على أنّ التصوّف يسير سيرا متوافقا مع الاستعمار، بل إنّ بعض الحركات الصّوفية تحالفت مع الاستعمار أو رفضت مقاومته باعتباره قضاء وقدرًا، حتى وصل الأمر إلى التحريم المطلق لمقاومة الاستعمار، مهما بلغ جبرائمه من احتلال للأرض وهتك للعرض ونهب للثروات، فالصّوفية بدعوتهم الظاهرية إلى الزّهد وترك مباحج الحياة والانصراف عن الدنيا، أضفوا الصّبغة الدّينية على موقف الخنوع والخضوع للمحتلّ الأجنبي، بخلفيات قدريّة استسلاميّة؛ ولهذا حرصت سلطات الاحتلال على إطلاق يد الطّرق الصّوفية في ممارسة أنشطتها. (أحمد، "الطريقة السمانية في السودان" www.alsoufia.com).

وليس على بعض الصّوفية تثريب في مواقفهم، خاصّة في تلك الحقبة الخالية من الزّمن، ليس مناصرة لمواقفهم ومؤازرة لهم، ولكن نظرا لورهم المحدود، المتوقف على التربية الرّوحية وتلقين مبادئ العلم والدين، فكيف لمدرسة تقليدية يحمل فيها شيخها حبرا ولوحة، أن تقف نذا لرشاشات المستدمر وبطشه، وهل تراه يجازف بأنفاس طلبته الذين هم في الغالب من الصّبية والفتيان؟

ومن الإنصاف الشّهادة للصّوفية الحقّة من أنّهم كانوا على المحجّة البيضاء، في مقاومة الاستعمار، فالأمير عبد القادر الجزائري (١٨٠٨-١٨٨٣م)، القائد الثوري والسياسي المحنّك والقطب الرّوحاني يُعَدُّ في المقام الأوّل سليل الطريقة القادرية، ومؤسس الدّولة الجزائرية الحديثة، ورمزا للمقاومة ضدّ الاستعمار الفرنسي، التي أدار رعاها ما يقارب سبع عشرة سنة

(١٨٣٠ إلى ١٨٤٧)، دفاعا عن الوطن ورفعاً لراية الإسلام، وقد خرجت جميع المقاومات الشعبية بعده من رحم الطريقة.

وشهادة المؤرخ الفرنسي "مارسيل إيميري" التاريخية، بخصوص الطرق الصوفية، تفصح عن حقائق لا لبس فيها، وتتصف الطرق التي طالتها السنة المتقوّلين والمتزيّدين، إذ يقول: «إنّ معظم الثورات التي وقعت خلال القرن التاسع عشر في الجزائر، كانت قد أعدت ونظمت ونفذت بوحى من الطرق الصوفية»، إلى جانب تسجيل دور الطريقة القادرية في مقاومة الاستعمار الفرنسي بالجزائر، والطريقة السنوسية في ليبيا، والشاذلية في مصر، والرحمانية في الجزائر وتونس». (عبد المنعم، "دور الطريقة في مقاومة الاستعمار الفرنسي" <http://montada.echoroukonline.com>).

وعلى الدّرب نفسه وقعت الطريقة المريدية شوكة في حلق الاحتلال الفرنسي لأراضي السّغال أواخر القرن التاسع عشر للميلاد (١٨٩٣)، على يد مؤسسها الشيخ أحمد بمبا، الملقب بـ "الخدّيم" أو خادم الرّسول، مجتذبة آلاف السّغاليين الذين التّفوا حولها وحول مؤسسها، ما حدا بالاحتلال الفرنسي إلى نفيه لمرّات عدّة، إلى أن فرضت عليه الإقامة الجبرية، ولم يأمن الفرنسيون جانبه، إلا بعد أن أصدر فتوى تحصر الجهاد في جهاد النّفس، والترفع عن كلّ ما هو دنيوي ومادي. (مصطفى، "الطريقة المريدية بالسّغال" www.alsoufia.com).

وما تعرّضت له الحركات الصّوفية على مدار تاريخها، من المضايقات والملاحقات أمر لا يُغفل، فقد وجّه الشّيعيون اهتمامهم للقضاء على التصوّف، وملاحقة الصّوفية وإيداعهم السّجون، وزادوا أن أجبروا مفتي آسيا الوسطى، على إصدار فتوى سنة ١٩٥٩، تؤكّد أنّ التصوّف تيّار دخيل على الإسلام، وأغلق الشّيعيون أضرحة الأولياء، وحولوا بعضها إلى متاحف، ووضعوا بعضها الآخر تحت حماية الدّولة، لكنّ هذه الإجراءات أدّت إلى انتعاش التصوّف وزيادة عدد المنتسبين إليه، لمّا قام به أتباع الطرق الصّوفية، من أدوار جليّة في التّعليم القرآني، وتنشئة الصّغار تنشئة إسلامية. (أحمد، "الدّولة العثمانية والحضارة الإسلامية"، <http://0alsoufia.arabblogs.com>).

ومن أشهر الطرق البكتاشية، والرقاعية، والمولوية، والنّقشبندية، التي كان لها دورا فعّالا، وتأثيرا كبيرا على شعوب آسيا الوسطى، واليسوية التي امتدّت فروعها إلى كلّ مناطق آسيا الوسطى والقوقاز، وكذلك الطريقة القادرية، والطريقة الكبروية، وقد كان نشاط هذه الطرق منحصرا في تربية المسلم تربية روحية وفكرية، والعمل على تكوين مجتمع إسلامي منظّما تنظيما مثاليّا، فكان لهم أيادي الفضل في نشر الإسلام في مختلف الأمصار.

وعلى محور آخر، حاول بعض الدّارسين الرّبط بين الظّهور المكثف للطرق الصّوفية بأحداث الحادي عشر من سبتمبر، التي هزّت الولايات المتّحدة الأمريكيّة، وكانت لها أصداء في العالم كلّ، باعتبار أنّ هذه الأحداث، وجّهت الأنظمة السياسية في العالم الإسلامي، إلى فتح الأبواب للطرق الصّوفية، حيث رأت في ذلك حلّا مثاليّا، لإحداث نوع من التوازن في مواجهة

التيارات السلفية واسعة الانتشار، الأمر الذي يمكنها من تحصيل الاستقرار السياسي الذي ترغب فيه. (مصطفى، "الطريقة الرحمانية في الجزائر" www.alsoufia.com).

وقد رأت المجتمعات السياسية العربية والغربية في التصوف، البديل الروحي للردّ على التنظيمات الدينية المتطرفة خصوصا بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، لذا رُئي أن توظيف الدبلوماسية الصوفية في العديد من القضايا السياسية، نوع من الحداثة الدينية. (مصطفى، "الطريقة الرحمانية في الجزائر" ٢٠١٢، www.alsoufia.com).

وصنّف بعض الملاحظين، الطريقة البودشيشية نموذجا للتزاوج بين الدين والسياسة العالمية، أو العولمة الغربية، إذ بات لها علاقات وطيدة مع هيئات دبلوماسية لبلدان عظمى، مثل فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية، هذه الأخيرة التي أدّت دورا هاما في تشجيع الطرق الصوفية، في عديد البلدان الإسلامية، من خلال العمل الجادّ على إدخال الفكر الصوفي في المناهج الدراسية. (ناجم، "جدلية العلاقة بين الحداثة والتصوف في الفكر العربي الإسلامي" ٢٠١١، <http://muolaynadjem.elaphblog.com>).

إنّ سعاية الغرب إلى مصالحة التصوف الإسلامي ودعمه وجوديا وماليا، جزء من استراتيجيته في ملء الساحة السياسية والدينية وفق ضوابط فصل الدين عن الحياة، وإقصاء الإسلام نهائيا عن قضايا السياسة والاقتصاد، بنفس الطريقة التي استخدمت في تهيش النصرانية في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، تأسيسا لما وُصِفَ بـ "الإسلام المعتدل" باعتباره الأقرب إلى تحقيق "التجانس" مع القيم الغربية، للوصول إلى أرضية مشتركة، بدعوى تطوير الدين الإسلامي وجعله قابلا للاندماج في الواقع العالمي الأمريكي الجديد.

وتنفيذا لهذا المشروع، يشتغل الباحثون الأجانب والخبراء، على صياغة أبجديات صهر علوم الإسلام في المنظومة العالمية الغربية، من خلال تقديم نموذج "الاجتهاد الروحي" المستمدّ من التراث الصوفي العريق، والأدبيات الإسلامية الحديثة، بديلا عن "الاجتهاد الفقهي" كونه المسلك الملائم لحقيقة "ما بعد الحداثة".

لكنّ الصوفية اليوم، يعملون على تطوير أساليب عملهم وعناصر قوتهم، بتعزيز البنية التحتية وعصرنتها، وإمدادها بالرؤية اللوجستية، وقد كان للطريقة الديوبندية فخر السبق إلى إرساء مادي وروحي شامل، في أعقاب ستينات القرن التاسع عشر، فهي مدرسة فكرية عميقة الجذور، طبعت كلّ منتسب إليها بطابعها العلمي الخاصّ، وقد بدأت هذه الجامعة بمدرسة دينية صغيرة بقرية ديوبند عام ١٨٦٦م، ثم أصبحت دارا للعلوم ومن أكبر المعاهد الدينية العربية في شبه القارة الهندية، وقد لُحِصَ هدفها في إيجاد جيل يكون بلونه وعنصره هندية، يهتدي قلبه وعقله بنور الإسلام، وتفيض روحه بالعواطف الإسلامية، ثقافة وحضارة وسياسة، ردّا على قول اللورد الإنجليزي ميكالي: «إنّ الفرصة من خطتنا التعليمية هو إنشاء جيل من الهند، يكون هنديّ النسل واللون، وأوربي الفكر والذهن».

إنّ التصوّف ظاهرة دينيّة تتسم بالعالميّة، فلا تتقيّد بحدود الزّمان والمكان، والأجناس واللّغات والأديان، لكنّ عالميّتها مستوحاة من عالميّة الرّسالة السّماوية، لا من لوائح الغرب وبنود مشاريعهم.

٨. المآخذ على الصّوفيّة

من المآخذ على الصّوفيّة، اعتقاداتهم بشأن شيوخهم أثناء حياتهم وبعد موتهم كنسبة علم الغيب المطلق إليهم، وأنّ الكون كله تحت تصرّفهم، وقدرتهم على إحياء الموتى، والاعتقاد أنّهم خلقوا من مادة مميّزة، وقادرين على أعمال لا يقدر عليها بشر، وأثّه بإمكانهم التحول من مادة إلى أخرى كالذّوبان مثل الرّصاص والاستحالة إلى ماء والامتناع عن الطّعام والشّراب لسنوات طويلة، وأنّ النّبي ﷺ أعطى بعضهم صكّا بعدم دخوله الثّار، وأنّ الوليّ يمكن أن يصل إلى الله على العرش ويتكلّم معه، والاستغاثّة بهم وتقديس أضرحتهم والتبرّك بها، وأنّ شدّ الرّحال إليهم يعادل التّوجّه إلى البيت الحرام، وأنّ زيارتهم هي الحجّ الأكبر، وأنّ مسقط رأس الوليّ بقعة مقدّسة، ومن الاعتقادات المشينة أنّهم يعرجون إلى السّماء ويمحون ما في اللّوح المحفوظ، والاعتقاد بأنّ الملائكة صوفيّة، ومن المخالفات اتّخاذ أوراد غير مشروعة، وإباحة الزّنا باعتبارها من مجاري أقدار الله، ونيز الجهاد وتبرير تركه بالاستغناء بغزوات النّبي ﷺ، وأنّ من دخل طريقهم دخل الجنّة، ومن أكل طعامهم دخل الجنّة...

غير أنّ هذه الاعتقادات تتوزّع بصورة متفاوتة من طريقة لأخرى، وقد نجد منها ما يتّسم بالمغالاة والتطرّف ومنها ما يجنح إلى الاعتدال والوسطية، كشأن جميع المذاهب الدّينية والتيارات الفكرية، وهو ما لم تستثن منه الحركات الصّوفيّة، على أنّ المسؤولية تقع على أولي النّهي، فشأن بين مقولات الصّوفيّة الحقّة الذين نهلوا من القرآن والسّنّة، فشددوا على الاجتهاد في العبادة وزكاة النّفس ومراقبة الله في الفعل والقول والظاهر والباطن، وجال خيالهم في فضاء الإنسانيّة المشرق، فابتكروا فكرة "الإنسان الكامل" وبين هذه المزايم الباطلة التي ما أنزل الله بها من سلطان.

ومما ينبغي أن يطهر عنه صوفية القرن الحادي والعشرين، ما يقام من أفعال وممارسات أثناء السّماع كقرع الدّقوف، وما يشاهد في أحوالهم من القفز والدّوران، والترفيف باليدين، والتّصفيق والصّراخ، والرّكوع والسّجود في غير صلاة، والتهوؤ والسّقوط أرضاً، وشقّ الأثواب، وإلقاء العمام أرضاً، وتآليه الشّيخ، فالصّوفي من صفا بنفسه عن الصّغائر فضلاً عن الكبائر، والصّوفي من صفا منه الباطن والظاهر، فالقيّام ببعض الحركات الغريبة كان منشؤه غلبة الحال على الأقطاب، وكانت من أحوالهم الخاصّة، المترجمة لما وقع في وجدانهم من الانخفاف والولع، في شكل حركات لإرادية وحالات من الغيبوبة والإغماء، ثمّ امتدّت لتصبح من الطّقوس الشّاملة والتّقاليد الرّاسخة، وهي ليست من أساسيات التصوّف لا من حيث المضمون ولا الشكل، وهي إلى التّرك أوجب، ومن ثمّ لا يمكن الاحتكام إليها.

إن المهتمين بالدراسات النفسية والاجتماعية لتلك الحالات النفسية العصبية أكدوا بأن حالات الهستيريا، والكبت المزمن والانهايار العصبي، وسواها من الأمراض النفسية الأخرى، حالات استثنائية غير سوية لا يمكن اعتبارها شكلا من أشكال الممارسة الصوفية، لأنها انعكاس للسلوك المنحرف.

ومن أهم مواطن النقد على الصوفية إقامة طقوس العريضة التي يتخللها الرقص والغناء والتصفيق والتعبير عن الحب الإلهي في عبارات جنسية مفضوحة، بل وإباحة النظر إلى النساء، وإقامة حفلات للعهر الجماعي المقدس لدى الزنادقة والحوليين، بدعوى أنها صفات الله التي حلت عليهم، ومنها "إشاعة الإباحية باسم الخلّة" (بدوي، ١٩٦٢، ص ٦٣، ٦٤)، والتخلص من العبادات وتصنع الرخص بقولهم الناشز: "رفع الحبيب عنا التكليف"، والمتأمل لسير الصوفية يلتقي بنماذج تعلق بها النفوس وتآلق لها الخواطر، في تمسكهم بالعبادات فأظهروا كيفية أدائها وأبانوا حقيقتها وسرها، فقد جاء على لسان المحاسبي واصفا آداب الصلاة: «إذا دخلت إلى الصلاة فأقبل على الله كقبالك عليه يوم القيامة...» (شيمل، ٢٠٠٦، ص ١٧٣)، مسترسلا في تبيان آداب الصلاة حركة حركة، وجارحة جارحة في صورة مهيبه، واصلا ظاهر الحركات بباطن معناها، وكلّ همّه إصابة المتعبّد روح العبادة، لا مجرد الالتزام بأوضاع معيّنة.

حقا لقد أضحى الصوفي الذي يعبد ربّه -بين أولئك الأدعياء- كمصحف ضائع في بيت زنديق، فلا يمكن للصوفية أن يدعوا إلى الفجور، لأنّ منهم من امتنع عن الزّواج، ليس رفضا له، بل لانشغالهم عنه بالطاعات والعبادات، فكيف يدعون إلى الزنا وهم الذين حققوا الشهوة، وردّدوا أنّ التصوّف لا ينال بين أفخاذ النساء، فالموضوعية تقتضي الفصل لصالح شيوخ التصوّف الملتمزم بأحكام الشرائع السماوية، وقد بادروا قبل غيرهم إلى إدانة هذه الشذوذات في العقيدة، والانحرافات في السلوك، فالتجربة الصوفية تجربة فردية عاطفية خالصة، وهو ما جعلها معرضة للفوضى الأخلاقية، ما لم تلجم بلجام العقل والدين معاً.

ومن الاعتقادات التي ما تزال تطفو على واجهة التفكير المعاصر، وتسيطر على ركح الممارسة الصوفية القول بالخوارق والكرامات، والتقديم لها في شعبة غير شعبتها، فهي في اعتقاد المشتغلين بها "امتداد لمعجزات الرّسول"، ولو نظرنا إليها بعين فاحصة، لرأينا بينها وبين معجزات الرّسول سدا منيعا، فأيّ كرامة لعرض تهدر فيه كرامة الإنسان وتقتصر له الأبدان، بغرز الخناجر والسيوف في مختلف أعضاء الجسم، والحرق بالنار وأكل رؤوس الأفاعي والتعرّض للدغاتها وسمومها وشرب ترياقها دون أن يصاب صاحبها بأذى، وذلك أمر لا نفتش عن تخريجه فلا طائل من ورائه، فالكرامة أصون للكرامة، أمّا معجزات الرّسول ﷺ، فقد أسست للبشرية جمعاء، وخوارقها في أنها جمعت بين العربي والعجمي، والأبيض والأسود والأصفر، فألفت بين القلوب والأجناس، وجمعت ألسنتهم المختلفة على كلمة التوحيد، وقوّمت خطاهم على الصراط المستقيم.

وإذا حملنا الخوارق على هذا المفهوم فنعمّا هي، بل ما أحوج البشريّات التي ما تزال في ضلالها وتخبّطها إلى هذه الخوارق لهدايتها وإنارة الطريق أمامها، وهذا هو مفهوم الطريقة الذي

يجب أن يبحث عنه ويؤسس له، ونقصد به طرق هداية من يتلمّسون سبيل النجاة، وإذا كانت الخوارق تعطيل القوانين المادية، فأحرى أن نعطلها في الأفكار والمذاهب والإيديولوجيات المادية الآلية، بإقامة البحوث في الدّود على المادية المثزنة المستندة إلى الإيمانية المقتبسة من وحي الكتاب والسنة وسير الأفاضل.

فليس الإمام بمعارف الخيمياء والتنجيم والطلاسم كنوع من الثقافة السريّة، هو ما يصنع الصّوفي، بل الصّدق والورع هو ما يصنعه وليس شرطاً أن يكون مطلعاً على مرتبته أو ظاهراً لغيره معلوماً عندهم، فكم من وليّ صالح سار إليه الناس أو ساروا عنه، دون أن يُعرف من أمره شيء.

ومما يشقّ من مجموعة المفاهيم، مفهوم السلسلة الصّوفية الذي يصل صاحبها بنسب الرّسول ﷺ فإنّه قد ولد لدى بعض الصّوفيّين الأصاغر الشّعور بالأحقية المطلقة وتقديم النفس على الآخرين، فجعلوها شرطاً في الأهلية وأوغلوا في رسم شجرة أنسابهم الشريفة وبحثوا فيها عن سند يحيطهم بهالة من التقديس ويروج لأفضليّتهم استعلاء وزهوا وعرقية وتفرقة، وأغفلوا أنّ نسب العبد عمله فهو قادر على أن يوصله إلى أعلى حلقات السلسلة وأقربها إلى مجاورة الرّسول نسبا وشرفا وكمالا، ولا أدلّ عليه من قوله عليه السلام: "سلمان منّا آل البيت"، فالمؤمنون إخوة لا فضل لأحدهم على الآخر إلا بالتقوى.

والقول بالسلسلة لا يُنكر إذا أدّى مفهوما رمزيّاً، دالاً على معنى الارتباط الروحي والعلاقة الثورانية التي تحفّ المنتسب إليها أيّا كان أصله وفصله، وغيرها من المصطلحات والمفاهيم التي يجب أن تراجع وتعدّل ويخصّص لها البحوث المستقلة...

ونخلص إلى أنّه يستوجب جرّ المصطلحات والمفاهيم، إلى آلة التّقّد ومجهر الفحص والمعينة، في خضمّ المناقشات العلمية، وإنعاشها من جديد، وتعريضها لريّاح المعاصرة، وأقلمتها مع المناخ الحضاري، فلا يكفي استهلاكها جاهزة كما وصلتنا في موسوعات الصّوفية ومعاجمهم ونظريّاتهم، إذا أردنا لها أن تحيي بيننا حياة كريمة.

٩. النتائج

إنّ ما توصلنا إليه من قيم يؤكد على النتائج الآتية:

١. إنّ السلوك الصّوفي إيجابيّ فعّال، ومظاهر الانحراف والتطرّف والخروج عن الشّرع والشعوذة والدّجل والمكر والخداع، هي أمور تحسب على التّصوّف ولا تنتمي إليه.
٢. إنّ الاعتقاد بسلبية الأداء الصّوفي ودوره في صنع النّهضة ناشئ من عدم فهم جوهره والإخفاق في تطبيق مبادئه، ولأنّه تعلق بالعوائد الشعبيّة، وامتزج بالطقوس العامية وتوقف عند العروض الشكلية الفارغة من المحتوى.

٣. إنَّ مهمتنا الأساسية تجاه التصوّف تتمثل في نزع التكلّف والزيف والحدقة، برسم المبادئ والأصول الموحدة التي تعمل على تقليص الخلافات الطرقية بعولمتها وصياغتها في شكل ومحتوى موحد رسميًا.
٤. أظهرت الدراسة أنّه كلما كانت الطرق الصّوفية مدعّمة بالأطر العلميّة الدّقيقة ومدجّجة بأقوى الوسائل المتقدّمة، (أي اتخاذها شكل المعاهد والجامعات)، كلما انطوت على أكثر فرص الفعالية والجدارة، أمام تحدّيات العصر ورهانات المستقبل، في ضوء تناقضات الأفكار والمذاهب.
٥. إنّ تمكّن المدارس الصّوفية من إحداث نقلة نوعية في هياكلها ومنظومتها الفكرية والمادية، حقيق بأن يدخلها إلى العالمية، ولكن بمقاييسها العقيدية وانتماءها الدّيني، وفق قناعاتها وخياراتها هي، لا بالعولمة الجاهزة المفروضة عليها من الغرب.
٦. ليس صحيحا من أنّ التصوّف شجّع على الاستعمار، وليس صحيحا من أنّه يرتبط ارتباطا مصلحيّا مع السّلطة على حساب المبادئ التي يشغل بها، فطالما أدّى الصّوفي دور الناقد لآفات المجتمع، متطلّعا إلى رسم آفاقه.
٧. إنّ التصوّف لم يكن ولن يكون حليف العولمة الغربية ولن يستعمل كراس حربة في مواجهة المنظّمات المتطرّفة محليّا وعالميّا.
٨. لا يجب أن يُنظر إلى المؤسّسات الصّوفية على أنّها ثكنات حربية، ولا إلى شيوخها على أنّهم قادة عسكريين، وإلّا هي معاهد للتركيز الروحية، ودورها كامن في الإشعاع العلمي والروحي، لذا لا يجب أن تحمّل مسؤولية هيئة حربية، فلا يصحّ اتهامها بالخنوع والخضوع، إذ أنّها تخدم المجتمع فكريّا، وتناهض الاستعمار، وتُحارب الفساد بوسائلها الخاصة، وتتمثّل في مجموعة المبادئ والقيم التي تخرسها في الطلبة لإعداد جيل مثقف يعرف ما له وما عليه.
٩. إنّ التصوّف عامل تقدّم وازدهار في المجتمع، بناء على المبادئ السّابقة، وذلك لا يتمّ إلا إذا انتقلنا من المفهوم التقليدي له، إلى العمل بنظام المعهد والمؤسسة والجامعة، وفق هياكل وهيئات محدّدة ومنظمة.
١٠. إلزاميّة تحديد المصطلح الصّوفي وإعادة قراءته في ضوء المنظومة المعاصرة، وعزله عن المفاهيم الفاسدة والقيم السّلبية.
١١. إنّ تجديد روح التصوّف ليتلاءم مع تطّاعات الإنسان المعاصر وآفاق الحضارة التي ينتمي إليها، رهان لا يتحقّق إلا بالتعاون بين السّادة الصّوفية بتحليلهم بالتسامح والإرادة الكبيرة بينهم.
١٢. تنسيق الجهود بين مختلف الهيئات الرّاعية للتصوّف من خلال عقد مؤتمرات وفتح المجال أمام المختصّين لإعداد بحوث جادة وموضوعية، من أجل تقديم الرّؤى المناسبة لإخراجه

من دائرة المحليّة إلى أدوار العالميّة، وصيّاعة التصوّف الرّسمي المبنيّ على الأساسيّات وواقعيّة التطبيق، وتمييزه عن التصوّف المزيّف المبتذل والمتكلّف الذي يعتمد على التّسويق والمزاعم والمشيخة المتملّقة، والرّعاية الكاريزماتيّة المنبوذة، وهو الجهد الذي يأمل كلّ صادق غيور على دينه وميراثه إخراجّه إلى النّور.

التّوصيّات

- قد تكفي نظرة خاطفة ولمحة سريعة على حاضر التصوّف في العالم الإسلاميّ حتّى تنطمس الرّؤية المتشائمة إلى غير رجعة، لتنتفتح بدلا عنها التّفاؤلية الإيجابية، أمام الفهم العميق والتمييز العقلاني والروحاني لماهيته.
- فما زال التصوّف يحتاج إلى الاشتغال على جميع محاور دوريّا، ومنها النظرة الحضاريّة التي تفتح أفقا جديدا على مدارسه المعاصرة، في خلق البنية التّحتيّة وهيكلتها، من خلال إرساء الجانب الإداري والاستثماري وتحصيل المال وصرفه على عدّة أقسام ومنها قسم التبرّعات والمساعدات من مجتمعهم الصّغير إلى المجتمع الكبير (المسامحة بالمال)، وهذا القسم يمثّل الجانب الخيري، الذي هو أصل من أصول الممارسة الصّوفيّة، وجذر عريق في معاملات الصّوفي الصّادق، الذي يقتدي في سيرته بالأخلاق الكبرى التي كان عليها الأنبياء والرّسل سلام الله عليهم ودرّتهم أجمعين محمد صلّى الله عليه وآله وسلّم، والقسم الآخر صرف المال في طبع ونشر الكتب والمخطوطات والدراسات والمجلات (الجانب العلمي والفكري) ... وقسم مخصّص للموظّفين المشتغلين على هذه الفروع من طلبته (الجانب العملي).
- إنّ الانتقال من العمل بمفهوم الرّأوية، إلى مفهوم المدرسة أو حتّى المعهد والجامعة، ضرورة معاصرة لمواكبة المعايير الأكاديميّة، وتحدي مستقبله يجب إحراز قصب السّبق فيه، وإعادة تنظيم البنية الفوقيّة وعصرنتها، كالمواظبة على التّأليف من أدنى قاعدة إلى أعلاها، ولا تتوقف الكتابة على مجرّد الترويج للمدرسة (الطريقة)، وإنّما تمتدّ إلى شتّى فروع التّأليف، كالفقه، السّنة النبويّة، الدّراسات القرآنيّة، الدّراسات اللّغويّة والأدبيّة، وكذا الجانب الدّعوي الإرشادي بمفهومه الدّيني الإسلامي العميق الموجّه إلى للمسلمين وغير المسلمين.
- إحداث المكتبات التي تستوفي شروط التّكوين وتلبّي ما يحتاج إليه الطالب الدّارس، في إرساء جانبه المعرفي عقلا وروحا لينتقل من مرحلة الاستهلاك العلمي إلى دور الإنتاج المعرفي والإسهام الفكري.
- إنّ ما يجعل التصوّف صرحا حضاريّا وقطباً إشعاعياً هو ما يبذله من خدمة ينفع به المجتمع، ويكفي أنّ أساطين الصّوفيّة كان لهم في كلّ مجال علمي قلم ألمعيّ.
- لم تعد المؤتمرات وموائد الدّوات ومواقع الانترنت كافية لتسدّ جميع الحاجات المعرفيّة، بل لا بدّ من ولوج غمار تجربة الكتابة والتّحقيق والنشر، وتوزّع بين كتابة المقالات وإنشاء

المذكرات الصّغيرة الخاصّة بطلبة المدرسة أنفسهم (أعمال الخدمة في جانبها الحضاري المعاصر)، وتألّف الدّراسات المعاصرة الخاصّة بالأساتذة المبرّزين، مع طبع المداخلات الوطنيّة في الدّوات المحليّة والمؤتمرات العالميّة والسّهر على نشرها وتوزيعها.

- إنّ القول بالمدرسة الصّوفيّة لا يلغي خصوصيّات الطّرق المختلفة، وفي الوقت نفسه لا يوسّع الهوة والخلاف بينها، لذا عليها أن تشتغل بنظام المدرسة المحترفة، وتمتحن التّقنيّات العالية والوسائل الدّقيقة، لمواكبة المعايير الأكاديميّة. (جناح الصّلاة والذكر والعبادة، جناح المحاضرات وإلقاء الدّروس والقيّام على الطّلبة، جناح المكتبة والبحث، وخدمات الاتّصال السّميّة البصريّة، الجناح الإداري...)، فإذا لم يسعى أهل الاختصاص إلى تطوير راهنهم واستشراف مستقبلهم، فلا ينتظر أن يسهر غيرهم على ذلك.
- وما من شكّ في أنّ تجديد روح التّصوّف، أصبح رهانا علميّا وحضاريّا، ينهض به الجميع، ولذلك يلزم أن يدخله الكثير من الغربلة والتّصفية، وخاصّة الأفكار المنحولة التي تنبّذها الفطرة البشريّة، أو أنّها لا تتوافق مع المبادئ الإسلاميّة في القيم والمضامين، ولا تتناسب مع أدنى التّزام أخلاقي، ولا تتوقّف عند وازع أو ضمير، فالتّصوّف الرّاشد في المقام الأوّل سليل الدّين الحنيف ومنه يأخذ شرعه وشرعيّته.
- إنّ التّحدّيات التي تواجه الإنسان المعاصر، تستدعي منه التّحليّ بالنّظر الثاقب ورجاحة العقل، والبعد عن الحالات الانفعاليّة الهانئة، ولا يمكن في هذه العجالة أن نسترسل في مسح جميع جوانب التّصوّف مسحا نقدّيّا، فالخطب جلّ ويتطلّب إرساء لبنات يقوم عليها مشروع صوفي حضاري قويم.

المصادر

- ابن عربي، محي الدّين. تقديم عاصم إبراهيم الكيّالي. (٢٠٠٤). رسالة في تهذيب الأخلاق. (د.ط.). دار الكتب العلميّة. بيروت.
- ابن عربي، محي الدّين. تقديم محمّد عبد الرّحمان الكردي. (١٩٦٨). دخائر الأعلّاق شرح ترجمان الأشواق. (د.ط.). دار بيبليون. باريس.
- ابن عربي، محي الدّين. "الفتوحات المكيّة". ج ١، ٢، ٣. مكتبة المصطفى الإلكترونيّة.
- ابن عربي، محي الدّين. (١٩٨٨). الوصايا. ط ٢. دار الإيمان. دمشق.
- بدوي، عبد الرّحمان. (١٩٧٦). الإنسان الكامل في الإسلام. ط ٢. وكالة المطبوعات. الكويت.
- بدوي، عبد الرّحمان. (١٩٦٢). شهيدة العشق الإلهي رابعة العدويّة. ط ٢. مكتبة النّهضة المصريّة. القاهرة.

- التلمساني، عفيف الدّين. تقديم جمال المرزوقي. (١٩٩٧). شرح مواقف النّفري. ط١. مركز المحروسة. القاهرة.
- الجنابي، ميثم. (٢٠٠١). حكمة الرّوح الصّوفي. ط١. دار المدى للثقافة والنّشر. دمشق.
- حسّون، ندى. (٢٠١١). "الطبّ والمتعلّقات به في مثنوي مولانا جلال الدّين محمّد مولوي الرّومي". مجلة جامعة دمشق. ٢٧. (٢٠١). ١٥٥.
- السّهروردي، شهاب الدّين أبو حفص. تقديم عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف. عوارف المعارف. دار المعارف.
- الشّبلي، أبو بكر. تقديم عبد الحليم محمود. (٢٠٠١). تاج الصّوفية أبو بكر الشّبلي حياته وآراؤه. ط٢. مكتبة المصطفى الإلكترونيّة.
- شميل، أنا ماري. ترجمة عيسى علي العاكوب. (١٩٥٩). الشّمس المنتصرة دراسة آثار الشّاعر الإسلامي الكبير جلال الدّين الرّومي. ط١. مؤسّسة الطباعة والنّشر. وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي. طهران.
- شميل، أنا ماري. ترجمة محمّد إسماعيل السيّد ورضا حامد قطب. (٢٠٠٦). الأبعاد الصّوفية في الإسلام وتاريخ التصوّف. ط١. منشورات الجمل. بغداد.
- عبّاس، قاسم محمّد. (٢٠٠٤). أبو يزيد البسطامي المجموعة الصّوفية الكاملة. ط١. المدى للثقافة والنّشر. سورية.
- ضيف، شوقي. (د/ت). في التراث والشعر واللغة. (د/ط). دار المعارف. القاهرة.
- عبد القادر علي حسن. (١٩٨٨). رسائل الجنيد. (د.ط). دار الكتب المصريّة. القاهرة.
- العطار، فريد الدّين. ترجمة بديع محمد جمعة. (٢٠٠٢). منطق الطير. (د.ط). دار الأندلس للطباعة والنّشر والتوزيع. بيروت.
- الغزالي، أبو حامد. تقديم أبو عبد الرحمان صلاح محمد عويضة. (د.ت). مكاشفة القلوب المقرّب إلى حضرة علام الغيوب. مكتبة المصطفى الإلكترونيّة.
- الغزالي، أبو حامد. تقديم محمّد بخيت. (د.ت). روضة الطالبين وعمدة السّالكين. (د.ط). دار النهضة الحديثة. بيروت. لبنان.
- الكاشاني، عبد الرزّاق. تحقيق عبد العال شاهين. (١٩٩٢). معجم اصطلاحات الصّوفية. ط١. دار المنار. القاهرة.
- كبرى، نجم الدّين. تحقيق يوسف زيدان. (١٩٦٣). فوائح الجمال وفوائح الجلال. ط١. دار سعاد الصباح. الكويت. مصر.

- الكسنزان، محمد. (٢٠٠٥). موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان. ج٧. ١١. ١٣. ط١. دار آية. بيروت.
- مجمع اللغة العربية. (١٩٨٣). المعجم الفلسفي. (د.ط.). الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية. جمهورية مصر العربية.
- مرحبا، عبد الرحمن. (١٩٨٨). مع الفلسفة اليونانية. ط٣. منشورات عويدات. بيروت. باريس.
- الملطاي، حسن كامل. (١٩٩٩). الصوفية في إلهامهم. ج١. ج٢. (د.ط.). وزارة الأوقاف. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. القاهرة.
- النفري، محمد بن عبد الجبار. تحقيق قاسم محمد عباس. (٢٠٠١). النطق والصمت. ط١. أزمنة للنشر والتوزيع. الأردن.

دراسات معاصرة منشورة في المواقع الإلكترونية:

- أبو ديب، كمال. (٢٠٠٩). "اللغة مكونة من الوعي الحدائي - لغة النصّ ورؤياه-". www.nizwa.com
- أحمد، ضياء الدين. "الدولة العثمانية والحضارة الإسلامية". <http://0alsoufia.arabblogs.com>
- القرني، عوض. تقديم: عبد العزيز بن باز. "الحداثة في ميزان الإسلام". <http://vb.arabsgate.com>
- زيدان، يوسف. "الأفق الأندلسي وأثره في الحضارة العربية والأوروبية". www.ziedan.com
- زيدان، يوسف. "الحلاج ومحاولة تفجير اللغة". www.ziedan.com
- عادل، أحمد. "الطريقة السمانية في السودان". www.alsoufia.com
- الفاخوري، محمود. "التجديد العروضي الغنائي في شعر الموشحات الأندلسية". www.dahsha.com
- قاسمي، عبد المنعم. "دور الطريقة في مقاومة الاستعمار الفرنسي". <http://montada.echoroukonline.com>
- محمود، مصطفى. (٢٠١٢). "الطريقة الرحمانية في الجزائر". www.alsoufia.com
- محمود، مصطفى. "الطريقة المريدية بالسّنغال". www.alsoufia.com

- المهدي، عبد الجواد. (٢٠١٢). "التداخل بين الدّيني والسيّاسي". مجلة نزوى-العدد: ٧١-
www.nizwa.com
- مولاي، ناجم. (٢٠١١). "جدلية العلاقة بين الحداثة والتصوف في الفكر العربي
الإسلامي". <http://muolaynadjem.elaphblog.com>